الحاشية عليه (يعني
على شرح التجريد
الجديد) للمولى
احمد بن زين العابدين العلوي اسمه (رياض القدس) كتبه بعد ما رأى ما كتبه
المحقق من الحاشية على هذا الشرح يأتي (الذريعة للشيخ آقا بزرگ
الطهراني ج ٦ ص ٤١١) و في ج ١١ ص ٣٤٣ تحت رقم ١٩٨٧ ذكر شرحا مبسوطا للتعريف
هذا الكتاب فليراجع اليه

رساله حظيرة القدس ١٩٣١

رساله دراسات صفحه

وفي آخر هذا المجلد رسالة في المبدء والمعاد
والنبوات

مصنف این کتاب صاحب کتاب ریاض القدس
وکتاب عروة الوثقی فی شرح الهیات الشفاء است
عبارتهم در مطاوی همین کتاب است
واز تلامذه صاحب ایماضات (میر محمد باقر داماد)
بوده
ومیرزا رجبعلی مکتب بوده است (ایماضات شرح ایماضات)
واز رایات بوده

باز رسی شد
۶ - ۳۷

۵۵۷۶
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حظیره القدس ۳ - رساله فی المبدء والمعاد والنبوات
موضوع
مؤلف اخوند زین العابدین العلوی
شماره نسخه
۵۴۰۱
۲۰۰ ریال
کتابخانه ملی
۵۴۰۱
باز دید شد
۱۳۸۲

الحاشية عليه (يعني رساله حظيرة القدس
على شرح التجريد ۱۹۳۱
الجديد) للمولى
احمد بن زين العابدين العلوي اسمه (رياض القدس) كتبه بعد ما رأى مالكتبه
الخفري من الحاشية على هذا الشرح يأتي (الذريعة للشيخ آقا بزرگ
الطهراني ج ۶ ص ۱۱۴) و في ج ۱۱ ص ۳۴۳ تحت رقم ۱۹۸۷ ذكر شرحا عسو طا للتعريف
هذا الكتاب فليراجع اليه
وفي آخر هذا المجلد رسالة في المدد والمعاد
والتبوات

رساله دراث تسمانع

مصنف دومین کتاب صاحب کتاب ریاض القدس
وکتاب عروة الوثقی فی شرح الهیات الشفاء است
عبارتکه در مطاوی همین کتاب است
دارد علامه صاحب ایضاحات (میرمحمد باقر داماد)
بعبه
ومیرزا جن مکتب هو ... (ایضاحات شرح الهیات)
وات رابت سبعه

۵۵۷۶
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حظیرة القدس ... ۳ ریاض فی الحاشیة علی شرح التجرید الجدید
موضوع
مؤلف آخوند زین العابدین العلوی
شماره ترتیب ۵۴۰۱
۸۱۱۶
بازدید شد ۱۳۸۱
بازدید شد ۱۳۸۲
بازدید شد ۶-۳۷
خطی - فهرست شده
۵۴۰۱

من اللطائف والفوايد ثم اجتهدت كل الاجتهاد في تسهيل سبيل الارشاد
وضعت الطبع على طرف التمام ليكون الكتاب كالبدر في التمام
واشرت ايضا اشارات شافية وتلميحات كافية الى
علمه الحكمي سيما الشيخ في الشفاء على وجه بديع وطريق منيع
في تسهيل المعضلات وتاويل المتشابهات وتشعب
مسالكه اقدامهم وتفتيش مفاوزه افهامهم ليتبصر ان ما اورده
الناظرون في ذلك الكتاب من الابراد يرجع الى الاغاليط
وسكون على شفا جرف الاباطيل ولما كانت موسومة بريض
القدس فسميتها بعد تلخيصها بخطرة الانس من رياض
القدس لاستيناسه كثرة الاستيناس لمن خلع عن نفسه
القدسية لباس الاستيحاش حيث ان غرض الكلام ما فيه
دل وحسبك من الزاد ما بلغك الخ وها انا شرعت في المرام
والله ولي الفضل والانعام وكان الشروع في ذلك في
اوايل شهر الله المعظم وفي المحرم الحرام سنة سبع وثلثين
بعد الالف من هجرة سيد الانام عليه وآله البررة الكرام
افضل التحية والاكرام السلام قال المصنف المقصد الاول
في اثبات الصانع اشاره الى ان ههنا دليلا ليا على وجوده

هذا ما يحتاج الى الدليل لانه ليس كل قضية يلزم من تصورها التصديق
بوجودها بل القضايا التي يلزم من تصور طرفيها التصديق بوجود
النسبة بينهما على الاطلاق تسمى بديهية وهذه القضية ليست كذلك

حيث ان العالم اى ماسواه تع وان كان يجب وجوده فى نفسه
معلولا لى تع ولكنه يجب وجوده الرابط عنده قال الشيخ فى البرهان
ان الاوسط اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر وللمتصدق
به سواء كان علة للاكبر بحسب نفسه او لم تجر برهان لم قال قلت
انه لو صح ذلك لكان موضوع المسئلة بعض الموجود ومحموله هو
مفهوم الصانع الواجب الوجود لذاته فحده الاوسط ان كان
علة لثبوت هذا المفهوم لهذا فى الذهن والخارج ملازم منه كونه
معلولا لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا معلول بذلك
وقد تقرر فى مظانه ان ليس للمحمولات وجود فى انفسها الا وجودها
لموضوعاتها قال فى برهان كتاب الشفاء واما المعانى المفردة فمنها
ما هى اغراض موضوع هذه الصناعة واثاره وهى التى تطلب
فى الصناعة ليصح فيها وجودها وليس وجودها الا للموضوع فيكون
فى انها موجودة لموضوع تلك الصناعة وذلك هو النظر فى انها
موجودة انتهى فلو كان ثبوت مفهوم الصانع الواجب لذاته الذى
هو محمول فى مسئلتنا هذه لبعض الموجود الذى هو العالم معللا بعلة
كان وجوده فى نفسه كذلك وليس ان معلولية الوجود الرابط
ليس معلولة بالمعلولية وجوده فى نفسه فاثبات ليس الا الاول

فلا يكون

يكون ٣

الشيخ ٣

ليصح ل

تلك الصناعة م

فلا يكون الدليل معطيا لما هو المطلوب قلت ان ثبوت الوجود
فى نفسه فيه نوع غرابة للموضوع ضرورة انه من العوارض المتأخرة
عن ذاته واما ما يكون ثبوته فى نفسه هو ثبوته للموضوع فهو ثبوت
الاعراض للموضوعات لامطلقا قوله فاثبات ليس الا الاول
من الامرين قلنا ان الامر الثانى بديهى آه وهو الحط وباجملة
ان اثبات الامر الاول بالدليل يعطى بداهة وجود الامر الثانى
وهو المقصد فان قلت ان ظاهر كلام الشيخ بقوله فمنها ما هى اغراض
موضوع هذه الصناعة هى المحمولات قلت لعل المراد من المحمولات

هو ل

ما يكون غرضا للواجب بالذات حيث انه لا يصح ان يكون ثبوته
الرابطى الذى يرجع الى اضافته للعالم او الى فرديته للموجود المطلق
راجعا الى ثبوته فى نفسه فاذا تقرر هذا فنقول ان موضوع هذا
العلم لما كان هو الموجود المطلق يصح ان يكون جميع افراده من حيث
وعوارضه من غير تقييد وشرط ولا يلزم من ذلك امكانه ولا حاجته
الى الموضوع بوجه ما قال الشيخ فى اوائل الهيات كتاب الشفاء بعد
نفى كون ما عداه من المبادى يصلح لذلك هذه العبارة فالموضوع
الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التى تلحقه
بما هو موجود من غير شرط ثم قال ان النظر فى المبادى ايضا هو بحث

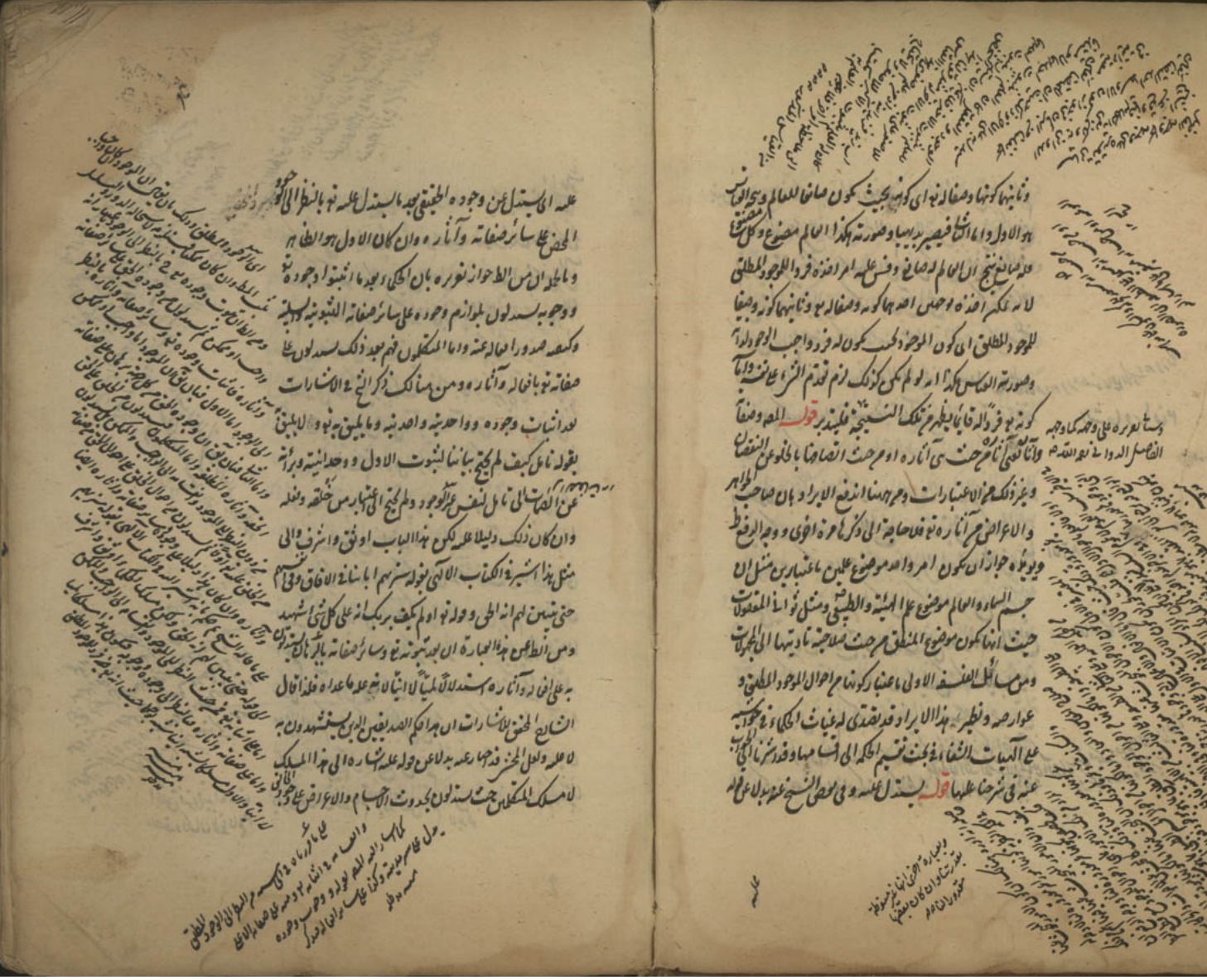
عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ بغير مفهوم له ولا ممتنع فيه
بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له وهي اللواحق الخاصة به
وهيهنا لك اندفاع ايراد آخر وهو ان كل علم لما كان يبحث عن لواحق
موضوعه فلا يصح ان يكون المبادي الاربعة هي احوال لكونها مبادي له
ووجه الدفع ظاهر لما عرفت انه لا مبدأ له مطلقا واما بهذه المبادي فانها
مبحوث عنها بما هي عوارض للواحق له ثم ان غياث الحكمة قد جعل
الوجود المحمولي بغير وجوده في نفسه حيث قال وبرهنوا على اثبات
الاحوال هي الصفات لميات ضلال للممكنات عليها بالاثبات وبهذا
كاف في الترجيح لكن لا يخفى ان اثبات الواجب فقط انظار لا يصح
ان يكون دليلا على الطريقين اثباتا والنظر الصائب يقتضي ان
الذي بهم هو الدعوى على الطريقين يثبت ببرهان لمي فان غوامض
ان الممكنات منتهية الى الواجب او ان الممكن له موجد واجب او
ان العالم له فاعل وصانع لا مجرد ان الواجب موجود بل هذا الامر
ثابت بهم ويسلم ومع هذا فالمراد ان في الموجودات واجبا بالذات
انتهى والحق انه بما قررنا موافق لما في الشفاء ثم انه بظاهره ما كان
منافيا لما وضع عليه في فن البرهان بقوله كفى سقوطا بقول من
يقول ان ما لا تعرف له علة لا يكون به يقين فانه يوجب ان لا يكون

بتبين بالباري اذ لا سبب لوجوده فليعرف بانه ضياع السعي في طلب العلم
اذ هو فاقد للشرط الذي يطلب له العلم وهو اليقين بالباري مع جدة انتهى
فجوابنا تقرير ذلك الاستدلال على ان يكون برهانا على الاطلاق
ومع هذا لا يفيد اليقين وذلك بان يقال ان الممكن كونه موضوعا
ومحمولا في العلم مصنوعا كلاهما معلول لذاته المقدس عن كل جهة ولكن
الاعتبار الاخير لما كان اظهر من الاول يجوز الاستدلال به على الاول
ثم يظهر من ذلك وجود الواجب لذاته قال الشيخ في برهان الآن فقد
يتفق فيه ان يكون احد الاوسط في الوجود لاحق الوجود الاكبر في الاصغر
ولا معلولا له بل آثارا متضايفا آخر مساويا له الى علة عارضا معه
او غير ذلك مما هو معه في الطبع معا وقد يتفق ان يكون الوجود
معلولا لوجود الاكبر في الاصغر فالاول يسمى برهان الآن على الاطلاق ولكنا
نسمي ببرهان ما قررناه حوالة على ما ذكره المصنف في الصانع اشارة
الى هذا البرهان فاندفع بان البرهان اللمي ما كان الاوسط الواقع
فيه وجود الاكبر للاصغر في الاعيان وليس كذلك فتدبر وايضا
اندفع الاشكال بان يكون صانعيته الواجب معلولة عرضية لنوعية
ثابتة له نظرا الى ذاته على انا نوسطه ونقول انه بكل اقتضاء يوجب
احدهما كونه صانعا للعالم هي كونه بحيث يكون له صانع واجب بالذات

الشفا وبرهان ٣

الآن ٣

الاشكال ٣



علمه الوجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت
عالم الوجود فانت نازل وتوقف بالنزول ان لبس هذا ذاك وتوقف
بالصعود ان هذا هذا وسنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد
اسهى وذلك على ان يكون قوله لك الى قوله ولك اشاره الى مسلك المتكلمين
ومنه الى قوله من وجود بالذات الى مسلك الحكماء والآلهيين وقوله
فان اعتبرت الى قوله وان اعتبرت نظير الى الاول ومنه الى قوله
فانت نازل الى الثاني والآتيان الكريمان تنظران اليهما
على ذلك الترتيب ثم على ما في نسخة عليه قوله طاب ثراه كما
هو الظاهر يكون المراد من الوجود في قوله الدال عليه بالنظر الى الوجود
هو الوجود المطلق واتى على هذا يمكن ان يكون عنه بدلا عن عليه بكون الاول
منه وجوده آثاره وافعاله يعني بعد ما ثبت وجوده وسائر صفاته
بستدل منه على ما عداه وبالنظر الى وجوده وذلك على خلاف مسلك
المتكلمين ولكن الظاهر بسياق العبارة ومسافتها هو الاول
فليتدبر وبالجملة المقام محتاج الى تصديقنا لذكره في كتابنا ما في القدس
قوله اوفى قد سبق ان مسلك المتكلمين لا يمتاز عن منهج الآلهيين الا
بانهم لما زعموا ان علة احتياج الممكن الى العلة انما هو الحدوث او الامكان

وبالنظر الى احوال الخليفة على اضافة واحدة واحدية حيث قالوا ان كل حادث
لتركبه وكل حادث محدث فله محدث فهو ان كان حادثا كان له
محدث آخر فهو ان كان عين الاول على هذه المرتبة او في سائر المراتب
لزم الدور وان كان غيره وكذا الى غير نهاية لزم التسلسل وهما باطلان
فوجب الانتهاء الى محدث قديم لا محدث له ثم يجوز ذلك يسبحون بحمد ربهم
الخليفة على اضافة تكبر بشدك الله قوله سبحانه سنريهم آياتنا الآية و
ذلك حيث ان من تامل في آيات الآفاق والانفس وما على الارض
العلويات بالسفليات وما على حركات الافلاك ومناطقها ومنازل
الكواكب وترتيبها وما على الحيوانات وما هديت اليها من مصالحها
وما اعطيت اليها من منافعها وما اعطيت من الآلات المناسبة لها
ومنافع خلقة الانسان وقضايا التي قد اشتملت عليها الجلد الذي
نسبته ما سطر فيها الى العالم نسبة الغطاء الى البحر علم ان له خالقا كامل
العلم والارادة والقدرة والحكمة وسائر الصفات الالهية والسلبية واما
الحكماء الآلهيون فيستدلون بوجوده على سائر صفاته كما يشير اليه قوله
الغير اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وكذلك على افعاله وآثاره
واحد بعد واحد ثم ان ما وقع عن العلم القاصر اشارة الى ذينك المقامين
بقوله لك ان تلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه من وجوده بالذات ونعلم كيف ينبغي

الخلق فترى فيه امارات
الصنعة ولكان تلحظ عالم

بشرط الحدوث او بنظره اخذوا في دليلهم علية حدوث بعض الموجودات
واثبتوا بحدوث ما سوى ذاته تعالى وجوده حيث قالوا انما حادث
فلابد ان يكون له محدث فنقول الموجود فيه يلزم التسلسل او الدور
ثم لو لم يلتفت المتكلمون ذلك بل قالوا ان الوجود اما حادث او قديم
والاول موجود فلو لم يكن الثاني لزم الدور او التسلسل وهما باطلان
فلا يكون فرق بين هذه الطايفة وطايفة الحكماء الا بانهم ياخذون في الدليل
امكان ما سواه وهم ما عدون حدوثه لكنهم يستدلون اولا بما في حق
الحادث على وجوده ثم باحواله على صفاته وسائر افعاله اما الحكماء

فبعد اثبات وجوده ووجوبه بالنظر الى الوجود المطلق يستدلون به
على سائر صفاته وكيفية صدور افعاله عنه وبالجملة انهم يستدلون بالنظر في الوجود
وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود ثم بالنظر فيما يلزم الواجب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد
وذكر الشيخ ترجيح هذه الطايفة على الطايفة الاولى بانه اوثق واشرف واما
كونه اوثق بالعكس الى اثباته تعالى ثم حيث النظر في الوجود وانه واجب
او ممكن وهذا اولى حر اثباته بالطريق المشهور لان الملحوظ اولا
في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور
فان المنظور فيه اولا هو وجود الممكن بخلاف مسلك الحكماء

فان

فان المنظور فيه اولا هو وجود الحادث وهذا المسلك الخامس اولى واوثق
من كليهما اما من الاول فلان الامكان ماخوذ فيه على الاحتمال
حسب تبين الموجود اما واجب او ممكن لا الجزم فيكون الحصة ليس الاحتمال
من الامكان اذ لا يعتبر فيه التصديق بكون الشيء ممكنا بخلاف
المسلك المشهور واما من الثاني فلابتنائه على النظر في الوجود
والعدم الى الوجوب والممكن وهذه امور جلية عند العقل بخلاف
هذا المسلك لابتنائه به على حدوث العالم الذي لا يتم الا بادلة
عقلية غامضة وكلما كانت مقدماته اقل واليفة الى المطارح
وروداً كان على اقل كان اشرف واوثق ثم بعد اثباته تعالى
على هذا النحط الاوثق الاشرف يدل على صفاته وافعاله وهو ايضا
اشرف واوثق وذلك لان ادلة البراهين باعطاء اليقين هو
الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال
بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان المطلوب
علة لم يوف بها كما تبين في علم البرهان ونظر اليه ما قاله صاحب
المحاكمات فيها لهذه العبارة قال فيها ان الاستدلال بالوجود
على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب
لذاته معلولا لغيره فقد الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال

من واجب الوجود على معلولاته فانه في الالهية المختارة يثبت
واجب الوجود اولا ثم يستدل على سائر الموجودات واما بعد
القوم يعني المتكلمين يثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على
وجود الواجب وكذلك ما ذكره صاحب الملل والنحل واما اثبات
واجب الوجود فليس بمكن الابرهان ان انتهى واما الفاضل
الدواني في رسالته اثبات الذات والصفات فقد ظن ان ذلك
الدليل على انيته فهو استدلال من المعلوم على المعلوم وذلك حيث
استدل بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته يعني ان
الواجب فعاني نسبته الذي هو علة كل شئ وكون طبيعة
الوجود مستلزمة على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة
وهو يعني تلك الطبيعة حال استدلال يحال على تلك الطبيعة على حال
اخرى لها معلوم له فحال الاول وهذا كما ترى واما قوله الاستدلال
على كونه اوثق حج باعتبار كونه استدلالا علميا فهو يجب التفهم فقد
اشرنا الله آنفا فليتذكر وتمام تحقيقه في تلك التعليقة المطولة
الموسومة برياض القدس قوله كما هو طريقة الطبيعيين حيث استدلوا
باحوال الجسم الطبيعي كالحركة على وجود محرك لا محالة اولا وآنا
كونه مجردا فهو مسألة الغريبة لان اثباته وهو مهنا ذكر الشيخ في الشفاء

ان اثبات المجردات في الطبيعي ليس الا من العوارض الغريبة
للموضوع مثل اثبات النفس المجردة حيث انها ثبتت فيه بما هي
مدبرة للبدن لا بما هي مجردة وقس عليه الامر في اثبات المحركات
القريبة للافلاك كالنفوس المجردة بما هي مدبرة لها والبعيدة
كالعقول المقدسة بما هي معشوقة وكما ايانا وبما قررنا اندفع كثير
من الاشكالات منها لزوم كونه من عوارض الجسم الطبيعي
تعالى عن ذلك ومنها جواز صيرورته موضوعا للعلم الالهي
لاثبات وجوده في الطبيعي فلا يلزم كون شئ واحد موضوعا
ومحمولا مستندة من مسائله ووجه الدفع ظاهر ثم ان الشيخ في
الهيات الشفاء قد لوح تلويحا خفيا على ما قلنا من كون اثباته
تعالى بانه واجب الوجود او محرك غريب وغير ذلك من مسائله غريبة
للطبيعي بقوله وهي اصول كررت عليك ثم ان بيان تلك
الاصول قد اشتبه على العلماء الفحول بسماع غياب الحكمة
وغيره من الاجلاء فقد نصدينا لبيانها في كتابنا العروة الوثقى
في الهيات كتاب الشفاء فليرجع بنا ولو اشرنا اليها ههنا ايضا
فنقول ان من تلك المواضع ما قاله في اوائل طبيعيات كتاب
الشفاء من انه كيف ان نعلم الآن ان العلم الذي نحن بصدد هو

الطبيعي وهو علم جزئي فيما ذكر بعد اذ قد علم ان لكل علم موضوعا وهو
وهو الجسم المحسوس بما هو متغير جهة ما هو واقع في التغير والبحث فيه
هو الاعراض العارضة له من جهة كذا وفيها ما قاله في اوائل كتاب النفس
من ذلك الكتاب من ان العلم الطبيعي ينظر في امور النباتات
والحيوان والحيوانات ولما كانت النباتات والحيوانات منوعة الذوات عن
صورة هي النفس وماده هي جسم والاعضاء وكان اولى ما يكون على
بالشيء ما يكون من جهة صورته رأينا ان نتكلم اولا في النفس مناسبة
تكون النفس من المبادي اكثر من كونها من اللواحق او المسائل انتهى
ومنها ما قاله في اوائل كتاب النفس انا اذا عرفنا ان النفس كمال اول
لجسم طبيعي بهذه بل عرفنا من جهة ما هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من جهة
جوهر ما بل من جهة انها مدبرة فقد ظهر ان اثبات الجوهرية حالها
وبزه من العوارض الغريبة لهذا العلم لا العوارض المطلوبة فتدبر وبهذا
ما قد اشتبه على بعض مشايخ الاعلام حيث قال في كتابه الموسوم
بالاسرار الخفية بهذه العبارة وقد استدل الطبيعيون على اثبات
الواجب بوجوه اقوى مخصه بهم وهي انهم يقولون ان الافلاك
لا تحرك لذواتها لما مر من ان الشيء لا يتحرك ذاته وليت
شعري ولا تحركه ما الطبيعة فهي فوق نفسانية فلا بد لها من غاية وليت

غايتها السوائل والعوالم الجسمانية فهي اذن غير جسمانية فان
كانت ممكنة لزم التسلسل والا فهي واجبة انتهى وبهذا كفانا مؤنة
جعل المسائل الغريبة من مسائل الطبيعية بعدة الوسائل والذي
يؤيد ما فوق الناهد ما ذكره في رسالته الموصول في الآتي بقوله الفصل
الطبيعيون توصلوا الى اثبات المحرك الاول بما اثبتوا امرا وجوبه
غير جسمانية وغير منسابة تحرك الفلك وارتقوا الى محرك الطبيعة
انتهى فوله ويمكن حمل كلام المصنف على هذا او ذلك لان الشق الاخير فيه
السبب مع كشفه على تقدير الكشف على ما ذكره المصنف والا فالاستدلال
وذلك بخلاف الاحتمالين الاولين اما الاول فلما يجاب اشق الشيء
واما الثاني وان كان سببا لكن ليس فقد ظهر ان ما ذكره المحشي من ان قوله والذات
معرف الدليل هو دليل كفانا ما ذكره المصنف نعم ان بقي على تقدير كون الوجود
منحصرا في الممكنات لزم الدور افيد ان طبيعة الاكوان متأخرة
عن طبيعة الوجود لانها طبيعة ناعتية تستجيب فيما بدا انها فهي
انما تكون وصفا لشيء او الربط الاكوان مطلقا شيئا فرع عن وجود الموصوف
فان ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت الموصوف في نفسه فطبيعة
الوجود متقدمة على طبيعة الاكوان وعلى تقدير عدم وجود الواجب
لا يتخلف ذلك لان اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لا يكون

الا بعد تحقق الايجاد بها وبهذا تقرير البرهان على عدم وجوب
وجهه فالمقصود من قوله الشئ مالم يوجد انه مالم يتصف بطبيعة
الوجود لم يتصف بطبيعة الايجاد وعلى هذا لا يتوجه شئ مما وجه به
كما يتبين للازم من قولهم الشئ مالم يوجد لم يوجد توقف ايجاد كل شئ
شيئا على وجوده لتوقف طبيعة الايجاد على طبعة الوجود وعلى تقدير
التسليم لا يلزم خلاف ذلك لما بيّن على ما ذكرنا يلزم توقف طبيعة
الوجود ايضا على نفسها لان اتصاف شئ بها يتوقف على وجود ذلك
الشئ بعين ما ذكرنا فنقول لا نسلم ذلك في طبعة الوجود مطلقا لانها
ليست حقيقة ناعتة حتى يلزم كونها كمية بل قد يكون طبيعة الوجود وصفاته
فانيا بنفس ذاتها كما في حقيقة الواجب الوجود وان اردت في طبيعة
الوجود المطلق العام البديهي فنختار انها منافية على طبعة الوجود
الخاص القائم بذات الواجب الوجود بنفس ذاته فتدبر وستعلم كما ذكرت
انتهى بعبارته الشريفة وهو ههنا اندفع ما اورد عليه المحقق السماكي
بقوله فيه نظر اذ لزوم الدور مسلم والبيان بتمام وانما يلزم الدور
اذا توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما
ذكر او تحقق ايجاد ما يتوقف على وجود موجود ما من الموجودات وجود
كل موجود معين يتوقف على وجود علة الناقة المتقدمة عليه عالا يلزم الدور

لا الدور

لا الدور انتهى وهذا كما ترى فانه على تقدير ذلك الانحصار
يكون طبعة الوجود كالايجاد حقيقة ناعتة لانحصار ما في الممكنات
وكما ان الايجاد وطبيعة الناعتية منتفية الى طبعة الوجود فكذلك
طبعة الوجود منتفية اليها حتى لان الشئ مالم يوجد لم يوجد فالدور
لازم سواء قلنا ان طبعة الايجاد منتفية الى طبعة الوجود وطبيعة
الوجود حتى منتهية الى الايجاد او قلنا ان طبعة الوجود على هذا
التقدير منتهية الى طبعة الايجاد وطبعة الايجاد منتهية الى طبعة
الوجود على انا لو سلمنا النزاع عن ذلك فنقول انه على تقدير ذلك
الانحصار يكون الوجود الذي يحصر في الجواهر والاعراض وهو الظاهر
انه لا يصح ان يسند الاول الى الثاني وهو ظاهر فتفهن من ذلك ان بعض
افراده الجوهرية الى بعض آخر كذلك وهو البين بنفسه افراده
ان العلة الجاعلة للشئ علة لمهيته ايضا والا لما كانت علة جاعلة
لاستحالة وجود الشئ ملا حقيقته وهو الظاهر الجواهر حتى لما قد يلزم
ان تكون تلك العلة علة لبعض اجزاء مهيته المتقدم عليها بالتقدم
البسيط على المركب فيه تقدم الشئ على نفسه فقد ظهر ان ورود
على الجواهر لو كان علة لوجود آخر نفسه لوجب الوجود ولزم تقدم الشئ
على نفسه والحاصل ان ايجاد وجود الكلي الطبيعي ان عيان

يفيد ان ما يقطع الشركة الوجود يقطع جميعه الصفا والا لما كان يفيده
مثلا ان الجوهر المفارق كالعقل الاول اذا اوجد العقل الثاني
وان كانا مختلفين بحسب الجوهر لكن يلزم من ذلك ان يوجد
جميعه الجوهر - وبين شركة بينهما فقد تقدم الشرط على نفسه بمراتب
لا سبقي كالطرف على الغير وقس على ذلك امر الاوساط حيث
انها وان كانت متقدمات تسمى كذلك بالنسبة بعض المتقدمات
لبعضها ترجح مع دون مرجح او اما على بعض او اذ معقولية واحدة
كالكم مثلا لبعض او منعها فقط بعدم الشرط على نفسه كما قررنا
ثم لا يخفى جواز تصوره بوجه آخر وهو انه لو اخص الوجود بالممكنات
يكون بسبب سلسلتي الوجودات والحادثات الزمانية على سلسلة
واحدة فلو وجدت لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا
مرجح لان نسبة تلك الممكنات نسبة كل ممكن واحد بجوازه
الوجود والعدم اليهما سواء كانت تلك الممكنات متساوية او
غير متناهية والله اعلم - قال الشيخ في التعليقات تحت قال او كان
معلول اخير علة لذلك المعلول لكن هذه العلة ايضا معلولة ولم يكن
هذه الوسط منتهية الى طرف غير معلول لم يصح وجودها لان
حكم الوسط في انها يجب ان تنتهي الى علة اخرى سواء كانت الوسط

واحدة او غير متناهية والله اعلم ونظيره قد وقع عند الشفاء والاشارات
ومع ذلك ان ذلك الفاضل السماكي غفل عنه ثم انه يصح ان يقال ما وقع
عن الشيخ بوجه آخر وهو انه لو اخص الموجود في الممكن بسبب العلل
التي علته موضوعات متناهية او غير متناهية والعلل التي علته
ان تكون متناهية لانه ان كان طرف هو المعلول الاخير و
وسط هو العلل على واحدة منها على اخرى وجب ان يكون
هناك طرف آخر لا يكون وسطا لامتناع تعدي الوسط بدون الطرف
فلو اخص الموجود في الممكن فلا يمكن ان يتحقق الوسط بدون احد الطرفين
لكن التالي باطل فكذا المقدم ثم ان هذا الفصل كلام الشيخ هنا لكن
منضما الى ان هذا طرفوم ان يكون هناك اوساط بلا نهاية
لا طرف لها والاوساط متناهية كانت او غير متناهية لابد
وان يكون لها طرف والحاصل ان لما عدا المعلول الاخير الى غير نهاية
حاجة الوسط فيكون اوساطا فكذا المركب منها يكون وسطا
له طرف هو المعلول الاخير الذي ليس له حاجة الوسط اذ لابد
وان يكون له طرف آخر لا يكون له حاجة الوسط لاستدعاء كل
وسط طرفين واذ ليس يمكن ان يكون هذا الطرف معلولا لمحض
ولان يكون له علة ومعلوله وهو ظ وجب ان يكون له علة فقط وهو

ولا أخبره بما فوزنا لانقض ولا حل كما سلكه فيما فيه فتدبر فيه ثم اورد عليه
الايراد تارة بالنقض وتارة بالحل وليس كما ظنه على ما اوضحته
في رياض القدس ثم ان عن الناس حيث اورد الايراد على ما ذكره المحشر
حيث استدلال بقوله لقائل ان يقول الاحتياج الزايد بين الطبيعتين
في صورة التباين بكثير كل واحد من افراد احديهما لطبيعته ومباينته
مضيرا الى فرد طبيعة الاخرى وكذلك بالعكس غير مستنكر كما قالوا في الصوف
اذا تغيبت بدا واين بدا عيني وهذا كما ترى بعد ما قررنا فتأمل ومنها
ان ليس للوجود المطلق المبني على وجود الكلي الطبيعي في الاعيان ثم
ان الشيخ ذكر هذا الدليل في اوائل الهيات الشفاء بقوله ثم المبدء ليس مبدءا
للوجود كله ولو كان مبدءا للوجود كله لكان مبدء النفس على الوجود
كله لا مبدءا الا انا المبدء للوجود المعلول انتهى وهو جرح في المدعى فكيف
يصح له نسبته الى نص بقوله والبراهين التي سنحت لنا الى اخره و
حاصل الدليل الفرق بين الموجود بما هو موجود وبينه بما هو ممكن بلزوم
تقدم الشرط على نفسه على تقدير افتقاره الى العلة على الاول دون الاخر
فيلزم من ذلك اشتماله على ما يشتمل عليه الشاه وليس ذلك الا لوجوب
ذاته كما لا يخفى على الناقد البصير وغرضنا انما هو ما ذكره الفاضل السماكي
بقوله لانم ان الموجود المطلق ليس له مبدء ولزوم تقدم الشرط على نفسه مم

في العدد المذكور من المحالات لانه خلاف الفرض فلزم ان يكون الواجب لذاته
موجودا لزم وجود احد المتضايفين الذي هو الوسط بدون مضايفه
الآخر وهو الطرف وهو بط فطرفا كل واحد من المتضايفين معقولا وجودا
فاذا تقرر هذا ظهر ان برهان الوسط والطرف في اثباته هو وان كانت
الممكنات متناهية الى ما لا يتناهى لان استحالة التسلسل في الجملة
الدوائر في المنوزجة ثم ان ظننا لا يظن ان هذا الطرف ينافي تناهي
الاوساط فوجوده عنها ولا يختص بجملة منها كما لا يخفى نسبته الى كل منها
كنسبته الى جملتها فلذلك قلنا ان لها خاصية الوسط فكذلك
خاصية الطرف قال الشيخ في الشفاء ان قول القائل من ان العلل قبل العلل
بلا نهاية مع تسليم وجود الطرفين حتى يكون الطرفان وبينهما وسائط
بلا نهاية ليس بمرضي الذي فيه وهو اثبات العلة الاولى انتهى
ومن ههنا حاك ما قاله وذلك الفاضل في انموزجه بقوله واعلم ان الرئيس
في الشفاء استدل على بطلان التسلسل في الامور المترتبة بانه يستلزم ان يكون
هناك اوساط فان كل واحد من الاحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه
ولاحقه مع غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف وهو محال لان الوسط
مضايف الطرف والمتضايفان متكافيان في الوجود فيستحيل تحقق احدهما
بدون الآخر انتهى وهذا كما ترى انه ليس منه في الشفاء ذكر ولا اثر عين

اذ الموجود المطلق ليس الا الوجود العام وتحققه في ضمن فرد ما توقف
على تحققه في ضمن فرد ما وهلم جرا الى غير النهاية وهو الدور المحال وقد قررنا ولو قطعنا
النظر عن ذلك وقلنا ان ليس المراد من الوجود المطلق طبيعة الاسم
بل العام فنقول ان توقف وجود كل فرد من الممكنات على فرد آخر
منها توقفا صدوريا يستلزم افتقاره بطبيعة المطلقة الى الفرد الذي
تقدم النزاع على نفسه كما تقدم قوله مجموع الموجودات من حيث هو موجود
بناء على تعدد عدم وجود الكلي الطبيعي في الاعيان التقائها على ان الدور
الحاصل في الممكنات كون جميع الوجودات والذوات انها عارضة
فلا جميع صيرورتها لا شيئا محضا وذلك خلاف ما علم اوه اذا لم يتحقق فيها
او افادتها بما هي موجودات وفي قوله من حيث هو موجود اشارة الى ان
على ان هذه الحيثية ترجع الى الوجود الحقيقي القائم بذاته والى ذلك اشار
المعلم الثاني بقوله انه لو حصلت سلسلة الوجود ولا وجوب ولكنه مبدؤه ممكنا
حاصل بنفسه لزم اما اجتماع النقيضين وذلك فاحش واما عدم بعضه
وذلك ايضا انتهى والحاصل ان الممكنات من حيث هي موجودة يقتضي من
طريان العدم ومن حيث هي ممكنات وعدميات هي الممكنات الفرقة
لا يدمن طريان العدم لموجودتها احق من الحيثيات الاخرة اذ بصير
اصلها ومتبوعا لها في الحيثيات فالوجود الحقيقي جعله واصل فيها فاتضح

صيرورتها بما هي موجودة انما يكون من حيث ان ذلك الوجود من تلقاء نفسه
فيكون له مبدء ولعل هذا مكنون قوله ثم كل شيء هالك الا وجهه اي
الا من حيث استناده الى الوجود الحقيقي وبالجملة انه لو لم يكن تعالى
عن ذلك علما الوجود فهو اما ان يكون موجودا او لا يكون فعلى الاول لكان
على نفسه وهو فاحش وعلى الثاني يلزم استناد الموجودات الى
المعدوم وهو اخشى وله ايضا تقسيرات شتى على طريقة الجبر
ومنهج المتوسطين من الحكماء نقد تعدينا لها في كتابنا رياض وعاقرنا
بحور حسار الشق الاول بل الناظم ارتضاه الذي اورده الفاضل السماكي
على ان اراد بقوله مجموع الموجودات ان المجموع المذكور بشرط كونه
موجودا امتنع ان يصير لا شيئا محضا فسلم وجميع الممكنات المذكورة
بشرط الوجود الصادر ذلك بلا فرق والمراد ان جميع الوجودات
المقيدة بالوجود جميع الامر لا شيئا محضا ممنوع وانما يلزم ذلك على تقدير
وجود الواجب بالذات لا مطلقا انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلانا
نختار الشق الاول منهما قوله وجميع الممكنات المذكورة بشرط الوجود
ايضا كذلك بلا فرق وهو مسلم ممنوع فسارفنه الا ان الفرق
بين الممكنات بما هي موجودة وبين الوجودات بما هي موجودة باعتبار تعين
الوجود الحقيقي في الناظم ايذانه وفي الاول باعتبار انتسابه الى حضرته

وهو جامع عنه واما ثانيا فلانا كما رأيت الاخر وما اورده عليه فهو مكابرة قوله وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات

الهرفدم فقناوه هو ظاهر وذلك ان الممكنات لا تكفيه لها وجود ما لم يكن وجود حصلي فعلى تقدير انعدام جميع الموجودات مفيدة ما توجد يكون فيها وذلك الوجود والا لزم الاستغناء كون الممكنات الصرفة موجودة بدون انتسابها اليه وبالجملة بحكم العقل السليم اشتراك جميع الموجودات من حيث هي موجودة في امر حقيقي باعتبار تلك الصرف عن الانتزاع مفهوم الوجود

بحدم الانتزاعي وبعبارة اوفى ان العقل لا يبين جميع الموجودات من حيث هي موجودة فقاوتا بالكلية بحيث لا يكون بينها بدون فعله الانتزاع ولهذا قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت قوله في امكان طريان العدم عليها ما كلمة ه قيده بقوله بالكلية اشارة بل دلالة على ان نسبة الموجودات والعدمات الى ذوات الممكنات غير ضرورية فيجوز طرو العدم عليها بالكلية وذلك بخلاف علة الوجود والا لزم من ذلك احتياجها الى مبدء فيتقدم الشيء على نفسه او الممكنات بما هي موجودة كما عرفته آنفا ومن هنا لك اندفع ما اورده علامة الفاضل البهائي بانه ان اراد به الامكان الذاتي فلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان العدم على مجموعها ممتنعا بسبب ان كلا منها

مع علة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والسند تام انتهى

وحكما ترى اما اولا فلان علة الانتزاع حيثية وجود الممكنات ليست

بدام الا الوجود المطلق القائم بذاته كما ان حيثية تشخصها التشخص الحقيقي القائم بذاته وانا ثانيا فلانه لا يلزم من استحالة تخلف المعلول عن علته استحالة طرو العدم عليها بالكلية لعدم ضرورة نسبة الوجودات والعدمات اليها في وقوعها بدلا على وقوعها ترجيح بلا مرجح فجوز طرو العدم عليها ولعل ذلك ذريعة الى الغفلة عن ذلك التعبد والحاصل ان جميع الامور التي يجوز طريان العدم على كل منها جاز طريان العدم عليه بحيث ينعدم بالكلية اي بحيث لا يكون شيء من افراده موجودا ولعاره اوفى مجموع الامور الممكنة شيء منها وجودا وعتبارا ذاته سواء كان منشأ الافراد او غيرها بل كل مجموع بالصفة المذكورة في حكم ممكن واحد في الاحتياج الى الموجد فقوله بالامكان الوقوعي يعني ان امكان وقوع وجود ممكن ما ممتنع ولا بد له من علة موجودة متقدمة عليه بالذات ولا يمكن ان يتقدم عليه موجود الا واجب الوجود بالذات ولعاره اوفى جميع الممكنات الصرفة الموجودة التي ليس شيء منها اقتضاء الوجود بل بنا وفي وجوده وعدمه سواء كانت مترتبة اولا وسواء كانت منشأ بتة او غير مساهية في حكم ممكن واحد في ان يكون امكان وقوعها وصلاحية وجودها لعدم واحد الازمنة لا يكون بدون موجود فاندفع عنه

وان اراد به الامكان الذاتي لم يكن وجود بالذات لعدم الاحتياج

والوجود الذي عن جميع الممكنات هو الواجب بذاته لان الوارد ممكن
الوقوع ههنا هو سلب ضرورة الوجود عن الذات الموجودة لانه يصير هذا
الدليل بشرا لاقتضاء موجوده وبالجملة انه يرجع مفاده الى ان الممكن لما لم يتم
ان يكون كذلك فيمكن ان يكون نظرا الى ذاته والا لزم مرجح فوقه
مرجح بلا مرجح فذلك يثبت الواجب الوجود بذاته والامكان الوقوعي
للممكنات بهذا المعنى لا يستدعي وجودها بالفعل بخلاف الامكان الوقوعي
بالمعنى الاخير او معنى النظر ان سلب ضرورة الوجود الواقع عن الذات فرع
وقوعه فيرجع الى الدليل الماخوذ فيه الوجود وايضا يكفي ان يقال ان الممكن لما لم يتم
وجوده ووقوعه على ممكن ذلك يثبت لا يلزم مرجح فوقه حتى يكون ههنا ممكن
واجب بذاته والا يلزم من وجوده مرجح مرجح دون مرجح لانه لما لم يصح استناد
الى الممكن لانتفائه في نفسه وسلب ضرورته عنه سواء كان ذلك ممكنا واحدا
او مجموع احاد الممكنات نكون نهاية حكم الاول بجواز طرو العدم عليها
فنقول من ذلك انه لا يصح ان يكون الامكان بذلك المعنى مستندا الى جوهر
او اعراضها كما يوجد ذلك بخلاف ما علم الامكان الذاتي فانه استناد
الى الممكن نفسه حيث ان مرجح ذلك الى عدم اقتضائه ضرورة شيء
من الطرفين لاقتضاؤه سلب الضرورة وليس الامكان بحيث لا يلزم محال
من رجحان وقوع مع رجحان عدم موجود خارج واجب لذاته تفاعل ذلك علوا كبيرا

والفرق بينهما ظاهر قوله وان كان وقتا موهوما لا خفاء في ان
المتكلمين ذهبوا الى ان الزمان موهوم فلذا اورد الشيخ في الشفاء
كتاب الشفا عليهم بان هولاء المعتزلة الذين يطلقون القول عن حدوثه
حيث انهم لما ذهبوا الى ذلك فيلزمهم كون العدم السابق على وجود
العالم ممتدا فيكون ذلك بحسب الزمان لان الامتداد بحسبه ثم
يلزم منه وجود الوهم لانه مقدار ما فيلزم وجود الجسم لانها لا يمكن
وجودها الا به والحق ما افيد من ان العدم السابق لا امتداد له بل
عدم صرف دهري لا امتداد فيه ولا امتداد فيه لان الاول
بحسب الزمان والثاني بحسب الآن ولما انتفى كلاهما فلا امتداد
ولا امتداد فلا تعطيل هناك مطلقا ونظر فكن وللماضلا فيما
وراء الفلك حيث انه عالم لكن هناك مكان فليس ملاء حيث انه
عباره عن مكان مشغول بشاغل ولا خلاء لانه مكان خال عن شاغل
فاذا لم يمكن هناك ذلك فلا يكون هذا ولا ذاك وليس ذلك
الا ارتفاع المتقابلين بانتقابل بحسب العدم والملكة لا السلب والايجاب
فتدبر قوله والغرض ان متنى الصحة ليس الا الامكان الخ بدون
حرف الاستثناء والصواب وجوده اي ليس الا الامكان الصدوري
ما وقع عنه بقوله واراد بها منها امكان الصدور بالنظر الى الفاعل والا فصدوره

من حيث هو فاعل وبقوله مع اتفاقهما في ان اي العالم ؛ وكذلك التقييد
الواقع في قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ؛ وذلك لانه بدل بظاهره
على ان ما ذكره الشارح المحقق من خبر المتكلمين يرجع الى ما عليه الحكماء
ليستقيم عدم النزاع بينهما في القدرة والاختيار بل انما يظهر في القدم و
قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم ؛ انما
قال والمعتبر حيث ان الاشارة هي المتكلمين لم يقولوا بوجوب
الصدور عنه حيث يقولون عنه تعالى الوجوب عنه ويجوزون
تخلف المعلول عن العلة التامة وان قالوا بامكان صدور العالم وعدمه عنه
نظرا الى ذاته ولكنهم لم يقولوا بوجوب صدوره عنه مع الارادة التي هي عين ذاته
بل قالوا بعدم وجوبه بالارادة التي هي زائدة على ذاته وكما انهم لم يقولوا
بالوجوب عنه لم يقولوا بالوجوب عليه حيث ذهبوا الى ان الصلاح
واجب عليه يعني ان تاركه يستحق الذم والخلق خلاف ما قالوه في المقامين
ثم اعترض عليه الفاضل السماكي بقوله اعلم ان المليين والفلاسفة اتفقوا
على ان الواجب تعالى فاعل يعني انشاء وان لم يشاء لم يفعل انما الخلاف
بينهما في ان الفعل هل هو لازم للذات المقدس ام لا فذهب المليين
الى عدم لزوم الفعل كالترك فلا يستحيل انفكاك شئ منهما عن ذاته
وهذا هو الملزوم قول الشارح ههنا يعني الامكان الوقوعي

لا الذاتي فقط وذهب الفلاسفة الى لزوم الفعل وعدم وقوع الترك
فهم قائلون بان مقدم الشرطية الاولى واقع ازلا ومقدم الثانية
لم يقع انتهى ما حاصله ان الصحيح ههنا هو الامكان الوقوعي لفعل العالم
وتركه لا الامكان الذاتي نظرا الى الفاعل فقط حتى لا يكون بينهما نزاع معنى
كما ظنه المحقق الخوئي ثم ان بعد فرض الامكان الوقوعي لوجود العالم وعدمه
للمليين حصر نزاعهم مع الفلاسفة معنى لانه حيث ان الفلاسفة
لم يذهبوا الى امكانهما الوقوعي لوجوب صدور الفعل عنه وان
عندهم يمتنع لا وجوده فلا يكون ممكنا امكانا وقوعيا وان كان ممكنا
ذاتيا فلا يظهر النزاع بينهما الا في القدم والحدوث بل في امكانهما الوقوعي
ايضا حيث ذهب اليه المليون دون الفلاسفة وكذا النزاع بينهما
في لزوم الفعل وعدمه حيث ذهب الاولون الى الثاني والاخرون
الى الاول وفيه تامل حيث ان النزاع في الاخير يرجع الى القدم
والحدوث لا مطلقا فليس هذا نزاعا آخر ضرورة ان قدم العالم
يستلزم كون الفعل لازما لذاته تعالى بل هو هو نعم يتجه اليه ان
امتناع تخلف الفعل المطلق عن ذاته مع يستلزم صفة اقوى
له تعالى وهي كونه بحيث يمتنع تخلف الفعل عنه في الازل وعدم
امتناع تخلفه في حدوثه يستلزم صفة اقوى وفعل ما وقع عن الفعل

بشبهة الازلية

من ان وجود العالم بعد عدمه بنفي الايجاب محمول على هذا المعنى حيث حكم
بنفي الايجاب من الحدوث لا نفي القدم منه وغاية ما يمكن ان يقال ان القدم
والحدوث لما استلزما بنفسهما الصفتين فقد اكتفى عنهما بهما وهذا كما
ترى وانما وقع غير لزوم من ان المراد بصحة الفعل والترك الامكان الوقوعي
لا الذاتي فقط كما هو عند الفلاسفة فهو كما ترى ضرورة ان وجود العالم
ممكن نظرا الى ذاته واجب نظرا الى ارادته فيكون وجوده ممكنا بالامكان
الوقوعي عند الفلاسفة في الازل واما عدمه فهو عندهم ممكن بالامكان الوقوعي
واما عند المتكلمين فبالعكس وعلى التقديرين يصح تفسير القدرة بصحة الفعل
والترك بنفي الامكان الوقوعي في الجملة لا مطلقا فيرجع حاصل هذا النزاع
الى القدم والحدوث كما قاله الحفني حيث ان الامكان الوقوعي
لوجود العالم في الازل هو سلب ضرورة وجوده في الازل حين وجوده
فيه نظرا اليه فهو القدم كما عليه الحكماء واما الامكان الوقوعي لعدمه
في الازل فهو سلب ضرورة عدمه فيه نظرا الى ذاته وهو الحدوث
كما عليه المتكلمون من هنا لك قال المحقق الدواني ان بعض الحكماء فسر القدرة
بصحة الفعل والترك ومع ذلك يكون قائلا بقدم العالم بيان ذلك
ان المحققين من المتكلمين كالمصنف وغيره والحكماء يقولون بان الشيء ما لم يجب
عن علته لم يوجد فالايجاب الخاص واقع بالاتفاق فالواجب عند الارادة

شيئا يجب وجود ذلك الشيء مع ملاحظة الارادة ومع ملاحظة
عدم الترك فصحة الفعل والترك انما يعقل بالنظر الى ذات الفاعل
فقط لا ذاته مع الارادة لامتناع ترك ح واما فيد في تفصيل هذا
المقام فهو ان قول المحقق رضوان الله عليه وجود العالم
بعد عدمه بنفي الايجاب فسره الشارح وفاقا لظهور الشارحين هذا
الايجاب بما هو مقابل لمحقق فعل العالم وتركه بالنظر الى الوجود ذات الواجب
شانا بناء على ما ذهب اليه المتأخرون وهو ايضا هو الصالح لذلك
من ان للقدرة والاختيار معنيين احدهما كون الفاعل بحيث ان
فعل وان لم يشأ لم يفعل واثبات هذا المعنى للباري تعالى مما اتفق
عليه الحكماء والمليون ونفاه بها بين الفعل والترك وبهذا المعنى
ينفيه الحكماء وعند المليون لوجوب مقدم الشرطية فالمعنى الاول هناك
عندهم وثبته المليون لتخلف كل من الفعل والترك عن الذات
المقدسة بخلاف من الحكماء والمليين في مقابلين قدم العالم في الجملة
وحدوثه وحينئذ يراد بالوجوب بالمعنى الاخير وبالايجاب الذي هو مقابله
والمحققون من متأخري المتأخرين تفطنوا لفساد هذا الكلام فانه
اما ان يراد بصحة الفعل والترك صحتهما بالنظر الى الذات البحتة حيث
هي فقط ان الحكماء اين يقولون به فتكليف لا به فذلك لازم للمعنى الاول

في الجملة

والملزوم بين واما ان يراد بها العقبة بالنظر الى الذات باعتبار انضمام العلم
والارادة فمعلول المحققين من الملبين ايضا كما له ويزه بل عدا الاشاعرة
منهم لا يقولون بذلك فانهم يقولون الشيء ما لم يجب لم يوجد والفعل
يمتنع تخلفه عن الذات مع اعتبار العلم والارادة فالنزاع بين الحكماء
والملبين ليس الا في قدم العالم وحدوثه لا في اعتبار الوجوب والايجاب
فان الملبين ايضا يعترفون بالايجاب الخاص الذي مقتضاه وجوب
وجود الفعل وقت وجوده اقول هو لا اصابوا في الحكم بالملزوم
بين المعنيين واتفاق الفريقين عليها لكنهم اخطاوا في جعل النزاع
مقصورا على المقام الاول كشف والقول بالقدم يستلزم الحكم باستناع
تخلف الفعل المطلق عن ذات الواجب مع اعتبار العلم والارادة
فثبت الوجوب مع توسط اعتبار الارادة صفة اخرى من كونه بحيث
يمتنع تخلف الفعل المطلق عنه الصلاة لكن ذلك باعتبار العلم
والارادة والقول بالحدوث يستلزم نفي تلك الصفة عنه فالمراد بالايجاب
المنفي في قول المصنف هو تلك الصفة وحينئذ يستقيم قوله الفعل امتناع
وجود العالم بعد عدمه بنفي الايجاب كما لا يخفى ما في قوله وقد حققنا لكم
في كتابنا المسمى بالصراط المستقيم وبالاجمال كلما فوقه قوله ووجب
مع اعتبار الارادة لا شبهة في ان المراد من الفاعل المختار ما يكون

صدور الفعل عنه بحسب الارادة سواء كان ذلك قديما او حادثا
وهم ههنا انه لا نزاع بين الحكماء والملبين في ان الفاعل المختار بهذا
المعنى وان كان في امر آخر هو لزوم الفعل له في الازل بحسب
الارادة وبعدم لزومه توهم الظان ان لزوم فعل الفاعل له مطلقا بين
هو الايجاب بل لزومه لامر دون لفظ اراده به هو الايجاب
وهم ههنا بكيفية النزاع وجواز استناد القديم الى الفاعل المختار
فلو كان اللزوم مطلقا هو الايجاب لما امكن ذلك بل ربما
يكون الفعل حادثا مع كون الفاعل موجبا وذلك كما ان يستند
اليه من حيث هو هو من دون شعور وارادة فقط لكن تاثيره فيه
مشروط بشرط حادث فقد بان انه لا نزاع بينهم في معنى الايجاب
والاختيار بل في لزوم الفعل له وصدوره عنه في الازل و
عدم لزومه ولبس الاول ايجابا ولا الثاني اختيارا لان الاول
مطلق لا تام بوجود العالم بعد عدمه الا بالتطويل الذي ذكره الشارح
وتغيير الايجاب بامتناع تخلف العالم عنه نحو والازل لا يجدي نفعا الا
ان يكون استحالة تخلفه عنه نظرا الى ذاته مجردون الارادة ودفع ذلك
بقي قسم آخر للايجاب وهو عدم لزوم الفعل له نظرا اليه بما
هو هو بل انما يجب بشرط آخر حادث فلهذا قال المصنف في شرحه

لم يزل ولا يزال ولا فنى به بانعدامه النفس منه فان المختار غير الموجب
هو ما يكون بالقوة وكما يجيء الى مرجح يرجح اختياره على الفعل فاذا
قيل للانسان انه مختار فمعناه بهذا المتعارف الذى لا يخلو عن شوائب
ومرجح ولذلك قيل للانسان مضطر فى صورة مختار وهم ههنا
انه دفع ما توهمه الامام الرازى عن الشيخ لعلم بقبل بالنوض فيتبع
بلزم ان لا يكون عنده فاعلا بالاختيار وليس كذلك فان مراد الشيخ
كما لا يخفى على ذوى الابصار فتدبر وراجعهما يكون فاعلا بالقصد
والشعور على ان يكون فاعليته بهما فاذا تقرر هذا فنقول ان تأثير
صنع فى العالم كما يجيء عن قريب الاولين م ينقسمان الى قسمين
احدهما ما يكون اثره حادثا وثانيهما قديما ويبطل الاخير وجود العالم
بعد عدمه والاول بالطويل الذى ذكره الشارح واما القسمان فيهما
الاخيران م
الاختيار وينشعب كل منهما ايضا الى قسمين فيهم وحادث والاول
بط بوجود العالم بعد عدم فنفى الفاعل وابطلان ما علله الاشاعرة
من عدم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ينفيين ما نبره فيه بقوله والارادة
وقد ذهب بعض الاوائل فى جاهلية الفلسفة الى الاول وبعض
الروافيين الى الثانى وبعض اتباع المشائين بل ينسبهم الى الاكثر
جمهور الحكماء والمتكلمين الا الاشاعرة الى الرابع وان افترقوا فى انهم

للاشارات واكثر الحكماء لم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار ولان
لزوم الفعل مطلقا ليس بجايز بل يمكن ان يجيء لزوم الفعل بدون الايجاب
وعلمه ايضا انهى وهو مع ما فى الفعل مع ان المحشى غفل عن هذا
تفصيل المقام ان الفاعل على اربعة اقسام احدها ما يكون الفاعل
فاعلا بالطبع وهو ما يكون نفس الطبيعة موجودين وقصد وشعور
مطلقا وذلك كتبريد الماء ونسخين النار وثانيها ما يكون
مقارنا للشعور موجودين ان يكون له تقدم بالذات وثالثها
ما يكون فاعلا بالعلم والشعور ولكن بلا قصد منه وعرض له بالجملة ان
الواجب صدور الاشياء عنه تعالى لا لغاية خارجة عن ذاته فلم يكن
فيه الغاية والفاعل كان باطنه هو المختار وذلك بخلاف ما علله
اعنى ما حيث ان صدور الفعل عنه لا لغرض زائدة عليه وواجب
تعالى الله فعلمه قبل ان الانسان مضطر فى صورة مختار ومختار
فى صورة مضطر فالاختيار الحقيقى انما يكون فيمن لم تكن فاعلية الموجودات
على ما هى موجودة عليه مقتضى ذاته المقدسة عن كل جهة وذاته بمقتضى الصفات
ونظام الخير فى الكل فهذه الاشياء باسرها تنبع ولا تنفع وذلك لاشتمال
على ما هو خير الكل وان لم يكن ذلك غاية ونوعا فى نفسه كما نص عليه
الشيخ فى غير موضع حيث قال فاذا افتقر فقنى انه مختار فقنى انه بالفعل كذلك

مطلق فوذلك بخلاف ما علله محقق الحكماء من ان
فاعليته هو خيريته ذاته تعالى حيث انه غاية ما علم وغاية
ولهذا ينتفع الحكيم والصالح ارادته

في لزوم العالم له في الازل وعدم لزومه له كما عرفته فاذا تقرر هذا
فنقول ان لفظ المصنف ههنا نفي الايجاب الخاص وذلك حيث قال وجود
العالم بعد عدمه ينفي الايجاب لان لفظ ذلك مشار به ههنا ما اسنده اليه
في الازل نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن ارادته ولا يلزم ذلك عدم
اللزوم له بل هو اشارة بقوله فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب
المذكور ههنا بما مشار فالحاكم ذاته فقوله عن ايجاد العالم مطلقا في الازل
ولكن ما سلكه الشارح ليس بطريق بل هو طريق على ما عرفته مطلقا بل يفيد ان
بطلان الشقين الاولين كاف في بطلان الايجاب الخاص الذي هو قوله طاب ثراه
نفي وجوب صدور العالم عنه واستحالة تخلفه عنه نظرا الى ذاته في الازل بوجوده
بعد العدم والمعاني الغير الآخر من الايجاب عنه تعالى بقوله فيما بعد والاحكام
واما حاصل ان نظام هذا الوجود لا تقانه وكثرة احكامه تدل على ان
فاعله انما فعله بالشعور فالموجب الايجاب بهذا المعنى اي ايجاب العالم الوجود
مع دون الشعور وهو ههنا لا حاجة الى التطويل الذي ذكره اذ لا يخفى
لان المراد نفي الايجاب لكلا الشقين عنه وهو حاصل مما ذكره لكنه طاب ثراه
في المقامين وهو ههنا يقيدها الصدري له اذ لا يصح النظر بلفظ
بطلان الايجاب بكلا قسميه مما ذكره من الاحكام فيكفي الايجاب قوله
بطلانه موجبين عليه تعالى فيما ذكره بقوله اذ لو كان عاد نا لتوقف على شرط طارئ

منافقة اه وهي جواز اتصاف ذلك الوجود في الازل فلا يتوقف
على شرط تقريرا وذلك بنظر الطبيع ان ازلية الامكان لا تستلزم
امكان الازلية فلا يمتنع كون ازلية ممتنعة لذاته وان امكن ازليته
ان يكون امكان وجوده فيما لا يزال ازليا فلو توقف وجوده فيه يلزم
تخلف المعلول عن الموجب التام لاستحالة وجوده فيه بالذات وامكان
امكانه فيما لا يزال ازليا فليس شيئا حادثا حتى يحتاج الى ان يتوقف على شرط
حادث ضرورة ان امكانه فيما لا يزال ازلي بخلاف امكانه
في الازل لامتناعه بالذات ومن ههنا حاجة الى تجويز
الامكان وحدوثه فطعا الا انه بقي وجه اختصاصه بوقت
دون وقت واشار المصنف في بحث الجواهر الى الخلاء بقوله
واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فلا يلزم ترجح بلا مرجح
لان وجوده مع وجود ذلك الحادث ولكن يجوز ارتباط الحوادث
المتأخرة عنه بها قررنا اندفع ما ذكره المصنف في شرحه لان اشارات
بقوله اقول فيه نظر لانه يمكن ان يرجح وقوعه هو وجه اندفاع فاعلم
اما الاول فلما تقدم عنه واما الثاني فلجواز امتناع كون وجوده مقارنا
لزمن الازل لاستحالة فيه بالذات هذا الاسد لال انما يناسب
ما بني الاشعري وهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين الى قوله والحاصل

مقارنا للزمان عاد وقوعه قبله او رجحان
وقوعه بعد الواجب عاد وقوعه

ابجواده من قبل المعه لاخفاء عليك ان الفاضل السماكي اورد
عليه الايراد بقوله ان ابجواء الدليل المذكور من جانب الاشعري غير تام
اذ يجوز ان تختلف المعلول عن العلة التامه وستحالة ماخوذة
في الدليل فلا يصح الابجواء من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن
الابجواء من جانب الاشعري الزاما لهم فنقول ابجواده من
جانب المعه الزامهم ظاهر جدا مع ان المقام وبيان حاصل الكلام
من جانبهم حيث اسقط التخلف يابى عن الالزام ثم قال لا يخفى
منافاة ما ذكره في ذيل الاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال
اى المذكور في الشرح انما ينساب لنابى الاشعري انتهى وهو
كما ترى اما اولا فلان ما ذكره بقوله ان ابجواء الدليل الى قوله غير تام
وهو غير تام لان الاشاعرة لا يجوزون ذلك في صورة الايجاب
كما سياتى والكلام فيه وامانيا فلان ما ذكره بقوله لا يخفى منافاة
ما ذكره في ذيل الى اصل لا يرجع الى حاصل لان ما ذكره ثانيا في
ذيل هذا الاصل للمعارضة لا جواب عنها فيطل به الدليل
على ما قال ولا لزام للغرض للايجاب بالمعنى المذكور وان اريد
المعارضة ايضا لانه يكفي في ذلك عدم القول بالاصل ونظير هذا ان
الاستدلال اولا وصدقا نيا فكيف حاصل الى اصل حاصل المعنى الزام

في ختم راس هذا المقام بوجه مناسبة هذا الاستدلال لما قبل المعه
طاب ثراه ويطلانه يا يبطل به المعارضه لا حاصل كما ظنه وليس هذا
من المنافات واما قوله في حل كلامهم حاصل فان قوله الا الاستدلال
فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ادعاه من منافاة ما ذكره في ذيل الاصل
ان اراد به الاصل الاول فقد علمت انه حل للمعارضه لا اصل وان اراد
قد فعل عما ذكره طاب ثراه بقوله ولا لزاما نعوض الايجاب او لم يكن
في نسخة ظفرنا بها وان اراد به حاصل كلامهم فهو ايضا يرجع الى ما
لا حاصل له لانا نختار الثاني ان يكون قوله في حل كلامهم حاصل ما نقل بقوله
قالوا ان كان ناشره تم لا حاصل الاستدلال ومن البين ان ليس
فيه ابجواء الدليل باسقاط التخلف حتى يتصور كونه الزاما او نظرا لكن
واما ثانيا فلانه على تقدير كونه حاصل الاستدلال انما يسقط في
تقرير المعارضة اولا فهو اشاره بل دلالة على ان العمدة فيها هو
التوقف على الشرط كما ذا الاستدلال لا التخلف ومن ههنا
ظهر انه لا منافاة لما ذكره بحال حيث ظن انه لما اسقط التخلف
الماخوذ في الدليل المذكور في الشرح وابقى بواقي المقدمات من
قبل الاشعري فيلزم ان لا يكون ما في الشرح من الدليل مناسبا للمذهب
الاشعري حتى يصير بذلك عنه واسقاطه منه دليلا انتهى فلفاد ذلك

لانه طاب ثراه نقل بانه الشرح حمز الدليل عن قبيل الاشوية باستعمال
التوقف لان الجورة فوز نعم يصح استعمال الاشوية له يعود الى
التوقف على الشرط الحادث فى فصل ان ذلك التوقف لا يصح
انما يصح استعمال لهم فى الدليل دون غيرهم واما ايضا فلان قوله
لانا نقول الجواب المذكور يدل على بطلان ما ذكر من كون الزامنا
لهم كما يظهر من طبيعيات الشفاء وما وقع عنه طاب ثراه نظر
الى ما قاله السيد السند من ان التوقف على الشرط الحادث والتزام التسلسل
فى الشروط لا يقول به الا شرذمة من القائلين بالقدم وذلك حيث
قال فى رسالة اثبات الذات والصفات وامانسبة التزام
التسلسل الى الحكماء فافترا قال غياث الحكماء فى شرحه على هذه
العبارة الى قدماء حكماء المتقدمين فافهم الكر واذ ذلك كما لا يخفى
على من تصفح الصحف المدونة منهم وانما التزمه قوم من المتكلمين
ممن لا اعتداد بكلامه والمكون للتسلسل فى الشروط الحادثة بتعاقب
كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه آخر وهو انهم اثبتوا حركة
سرمدية وهى امر واحد متصل وله اجزاء فرضية فكل جزء من الحوادث
مستند الى بعض معين من تلك الحركة الواحدة وتفصيل ذلك مذكور
فى محله انتهى ولعله اشار به الى ما وقع عن الشيخ فى طبيعيات شفائه

فقد ظهر ان ذلك التوقف لا يلزم نقض الايجاب بالمعنى المذكور
ومبنى المعارضة عليه لزوم التناقض اذا عرفت هذا فنقول انا لا نسلم
لذلك التوقف على شرط وجوده وجبه فلم يصح اخذه فى الدليل بلا
قبل فلو صح اخذه فيه لصح فى المعارضة ايضا فيكون حجة للمعارضة
كما ذكر نا وجوابا عنها واما ما يتوهم هنا من انه طاب ثراه نبه
على ما ذكر فى الفاصل السماكى من الايراد الذى تقدم فلا يخفى
لنقض الايجاب فانا نقول لم نجد لذكر نعم يصح استعمال الاشوية
له ثم انه طاب ثراه اشار بالايرادين الآخرين اللذين تصدى لهما
الفاضل السماكى ايضا وذلك حيث قال واقول فيما وقع عنه اولا
نقائل ان معارض المصنف اقول وفيه اثبات الاول الذى المعارضة
مبنية فرعه اذ للمصنف ان يقول على تقدير عدم كونه ثابتا نجد العالم بالايجاب
بل بالاختيار لزوم الترجيح بلا مرجح فيمنع جواز وجود الراجح وهو الفاعل
بالمصلحة فى نرجح اما والعالم فى وقت فتوقف الايجاد على هذا
التقدير على شرط ممنوع كما ذكره فى تحقيق مذهب المصنف وعلى هذا
المنع لا يتوجه على اصل الدليل اذ غاية ان ما ثبت الواجب تعالى بالايجاب
ان كان بالايجاب الذى زعمه الحكماء وكان العالم حادثا لتوقف الامر
على شرط بالشبهة كما هو تحقيق المصنف والحكماء ايضا والحاصل ان منع التوقف

على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كون
الفاعل موجبا والاثر حادثا فلا وجه له عند الحكماء وذلك ظاهر
والمتكلمون قائل له ان يقول ان العالم قديم اذا لو كان حادثا لتوقف
حدوثه على حدوث شرط والمستند ما وقع في نفس الحكماء من ان
لو كان حادثا لتوقف على شرط على اطلاقه قبل انا نمنعه على تقدير
كون الفاعل مختارا لا موجبا انتهى وهذا كما ترى لانه ما اشار اليه طالب
كما ذكرنا لا ينهض دليلا عليه ما اوردنا عليه من عدم نفي الايجاب وتفصيل القدير
فيه واما حاصل ذينك الايرادين فهو ان ارادته تعالى لما كان عين
ذاته عنده وهو العلم بالاصلح في وقت وجود المعلول فلا يلزم
من كون المؤثر فيه مختارا توقف تأثيره على شرط حادث فيتجه
هذا الدليل لنافي الحدوث البتة لانه لا يجال لما ترقى عنه بقوله لم لا يجوز
ان العالم قديم هو ذلك حيث يجعل حدوثه على تقدير قدرته واختياره
والمرجح لوجوده الحدوث عليه بالاصلح فهم انما يجيء ذلك على الايجاب
كما يظهر مما ذكره في شرح الاشارات كما نقلنا لا الايجاب الذي سلكه
المحشي لانه اول شيء الايجاب بالاطلاق وابن هذا من ذلك ثم انه تعالى
كونه تعالى فاعلا لهم التاسع الايجاب كما نبه عليه في شرحه على الاشارات
يتوقف تأثيره في الحادث على شرط حادث واما الايجاب على ما وجه به قبله

فليس هو القسم الثامن من الايجاب بل الاول منه واما الايجاب
الذي يقول به المصنف فليس ذلك الايجاب والاشتراك حيث ان مرجعه
الى ان ايجاده للعالم لم يقتضه علة الا صح في وقت وجد فيه بكاف
المحشي في موضعين احدهما ما وقع في نقله فهو فاعل بالايجاب الخاص
وهو الايجاب وجود الحادث بالنظر الى الفاعل بسط تام الطرفين
الغرض تنبيهنا بعد نقل ما وقع عن المصنف في الاشارات ولا خفاء
في ان المصنف اختار المذهب الاول ولكن قال بالوجوب انتهى وهو
على المدعي والحاصل ان مر لا يجوز بان ذلك الاستدلال من قبله
طاب ثراه في نفي الايجاب عسير نفع واما ما نبه فيه بالاختيار فلا
موقف على شرط حادث واما نخبره المتكلمين فمنهم على جواز تخلف
الاثر عن المؤثر القديم اذا كان مختارا جواز تخلف المعلول عن تمام العلة
ومنهم على ذلك البعض ولكن لوجوه تعلق ارادته القديم بوجوده في وقته
المخصص به ولما كان مختارا لجواز ترجح احد مقدوريه على الآخر من دون
مرجح ومنهم لما ذهب الى استلزام هذا الترجح بلا مرجح قال سلمنا في عدم
تناهي السلسلة الى غير النهاية ان ذاته موجب نظرا الى ارادته
المتعلقة بحدوث الحادث في وقته الذي اختص به وهو بخلاف ما اذا كان
الفاعل القديم موجبا فانه يتوقف تأثيره في امر حادث على شرط
حادث وهكذا والنزاع للحكماء المتكلمين فيه بل الامر في الواقع ايضا
كذلك حتى الاشاعرة حيث لم يجوزوا تخلف الاثر عن الموجب الا بشرط
حادث وان جوزوه في الفاعل المختار فاذا تأمل فعول الجور للمتكلمين
النافين للايجاب السيئة لوا على بطلانه بانه لو صدر للحادث عنه بل لزم توقفه

على شرط حادث بخلاف ما اذا كان مختارا ومن ههنا ظهر حال ما قال ولا لزوم
لغرض الايجاب المذكور فكيف يصح استدلالهم به على مطلوبهم وذلك لان
ذاك لازم لغرض الايجاب مطلقا وان لم يكن لازما لغرض الايجاب بالمعنى المذكور
لان مدعاهم الايجاب عنه مطلقا ومن حيث لا حال ما قال والمصنف انما
نفى الايجاب الذى هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق حتى يرد ذلك
لان اثباته الايجاب المنافى انما يجب الدليل والعلم بانتفاء صحيح وهو لا يتأتى
الا اختيارا بل ولو كان كما ذكره ومن انه ان الايجاب بالمعنى المذكور يستند الفعل
الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة سواء كان لازما له ما هو
او بشرط حادث هو المنفى عنه فمع البين انه بكلا قسميه ليس ايجابا
خاصا يقول به المصنف ومن المتبين ان المتكلمين قد تصدوا لبيان
بطلان الايجاب مطلقا عنه لم يالبرهان ليثبت به الاختيار بعين المعنى فقد
فرح جواز جريان ذلك الدليل من قبل المصنف والاشاعرة جميعا
فان قلت ان اردت ان ذلك الاستدلال من قبل الاشاعرة غير صحيح حيث
يجوزون تخلف الاثر عن المؤثر التام ومخالفته ما هو في الاستدلال
فلا يصح ايراده من قبل هؤلاء قلت لا خفاء في انهم يجوزون في الفاعل
المختار لا الموجب وهم ههنا اقدموا على ابطال الايجاب قوله فالمصنف انما نفى
الايجاب الذى هو مستلزم الى قوله لا الايجاب المطلق ان خبر ان
جعل صدور الفعل عن الفاعل بحيث علم بالاصح من الايجاب لا يوافى ما علم
المصنف في شرحه للاشارات بل لفق ان الايجاب قسمان وان نفى الايجاب المستلزم
للقدم والذى بحيث علم بالاصح ليس قسما للايجاب المطلق وانما الايجاب
بحيث العلم بالاصح فهو قسم من الاختيار فما قاله من نفى الايجاب غير موافق لما

او لو للاضراب بل الكلام في ان الايجاب الذى اثبته الحكماء ليس قسما من الايجاب
بل هو قسم من الاختيار كما اعترف هو به ايضا بل الايجاب هو الذى اثبته
الدهريه من الحكماء نفوا عن ذلك علوا كبيرا فلذا وكل النزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه وما قيل عليه من ان النزاع
بين الحكماء والمعتزلة لا يتحقق في قدم العالم بل في الايجاب الواجب ايضا
وما فسر الشارح الاحسار به صحيح والمعتزلة قائلون به كما اشار اليه الشارح
بقوله ذهب المليون فاطبة والحكماء ينكرون ذلك والايجاب
هو نفى الاختيار بالمعنى المذكور فالنزاع واقع بين الحكماء والملليين وفيهم
المعتزلة مردود ضرورة ان الظاهر وقع عن المصنف في شرحه للاشارات
نفى الايجاب بذلك المعنى الذى صورناه واما الايجاب بهذا المعنى فهو
فرد لاحصار الصدور الاثر عنه في الازل بالعلم والارادة فلذلك لو كان
تاثيره فيما لا يزال لتوقف على شرط حادث عنده طاب ثراه ولكان
وجود العالم بعد العدم بمنفى ايضا فرد من حصار الذى جوزه الحكماء
وكون اثره قديما لا ينافى اختياره لامكان تقدمه عليه بالذات كما
جوزه الآمدى من المتكلمين والصاحب ان هذا ظاهر ما ذكره النجم في بحث القوة
والفعل من الهيات كتاب الشفاء ردا على هؤلاء كما فصلناه في
شرحنا عليها فارجع اليها قوله وغير ذلك الوقت مما وان انوقع الاشكال
عن ذلك مزوجه وهو انه لو خلق قبله لكان ازليا والحدوث بنافيه لكن
يتجه اليه اشكال آخر مزجهة عدم اختصاص باسواه من الاوقات المساوية عنه
اللهم الا ان يقال ان خصصه لما كان ذات الوقت وقد وجدا ولا توجد
بالمطلق قوله اى قدم الفعل المطلق اختار التوصيف بذلك لان العالم حيث انه يتجدد فدوم صنع

افراده فلا يلزم نفي ايجابه تعالى نظر الى البعض بخلاف التوصيف فان مفاده
مفاد مطلق الفعل وطبيعته فيكون اشمل وبالجملة لما كان بصدد تفسير ما وقع
عن الشارع ومن الظاهر ان اثبات مراده بابطال تاثيره في طبيعة العالم
على الايجاب سواء تحققت في ضمن جميع افراده او بعضها فقد تصدى لما هو الاهم
اشمل كما لا يخفى ومن ههنا ظهر اندفاع ما ذكره الفاضل السماكي ايرادا عليه بانه
لا وجه للتخصيص على الظاهر لزوم قدم كل فرد شخصي بالجملة قدم كل ممكن سوى
الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم
الكل على مذهب اشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله تم
لو ثبت الدليل بالشبهة وهذا اشنع وابعد كما لا يخفى انتهى وهذا كما ترى يورث
قرنا من النعيم ولكن لقائل ان يقول ان الايجاب فيما ذكر ليس مستندا الى قدم الاثر
الا احدها فلذا ان ذكر التطويل في شرح كلام المصنف لاثبات ما اختاره
على انا لو سلمنا ذلك فنقول لو لم يكن بصدد تفسير كلامه لكان ذكر ايراد
عليه وليس كذلك بشهادة اي المفسرة حيث اعترض عليه بما ظنامه ان
الايجاب مطلقا هو هذا على انه يمكن ان يقال ان الكلام لما كان مع القائلين
بقدم بعض الآثار فلو كان موجبا تعالى عن ذلك الكان ذلك النظر الى
بعض الآثار كالعقول والنفوس المتعلقة بالاجرام الفلكية لا مطلقا
فيلزم من ذلك قدم بعض اجزائه وهو يستلزم قدم طبيعة العالم فليتدبر
وايضا لو قطعنا النظر عن ذلك نقول ان المراد من الفعل المطلق ما يكون في
ضمن جميع الافراد بقرينة ما سيأتي من قوله تقدم الشيء على نفسه على تقدير توقفه
على شرط حادث فانظر قوله لاحاجة الى التنبيه انت خبير بما قررنا ان نفي
الايجاب مطلقا يحتاج الى ما ذكره الشارح من التطويل ومن الظاهر انه اثبت

اختياره الاما بطال كلا في الايجاب والذي يقول به من الايجاب الخاص
هو بقرينة الاختيار قوله ذلك التوقف مبتدأ خبره مستلزم وقوله لجواز
هذا الحدوث دليل على هذه الجملة الخبرية وقوله وامكان مستلزم المحال
معطوف على ما ليه فيدخل الجار فيه على ان يكون كلاهما دليلا عليها فيقرره
ان هذا التوقف مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لان حدوث العالم
على ذلك التقدير ممكن ومن الجائز ان يستلزم محالا آخر وذلك هو تقدم الشيء
على نفسه ثم ان فائدة قوله وامكان هو بيان ما به علاقة اللزوم بين ذلك التوقف
وتقدم الشيء على نفسه ضرورة ان من الممتنع ان محالا يستلزم اي محال كيف
اتفق ولعل هذا هو المراد مما ذكره الطيبي ويحتمل ان يكون قوله لجواز
هذا الحدوث خبرا عن قوله ذلك التوقف كما ان قوله مستلزم خبر عن قوله
وامكان مستلزم ولعل هذا هو المراد مما ذكره المحقق السماكي بقوله ان حدوث
الفعل المطلق من العالم على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور في غاية شبهة وكون المحال
مستلزما للمحال هو التوقف على شرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
انتهى اقول في حل هذا المقام تحرير سوق البحث وتشريح نظم العبارة في هذه الكلمات
يستقيم على اوجه ثلثة الاول ان يكون مستلزم خبر ذلك التوقف والجارة
مجرورا ما والمعطوف عليه هو ما اعني ما ليه الحدوث على تقدير الايجاب وامكان
استلزام المحال للمحال متعلقا بمجموع مستلزم المصنوع فالكلام مصبوب في قالب بحثين
احدهما ان توقف الحادث على شرط حادث وان كان بتوسط مستقبلا وتقيضه
محالا الا انه مع فرض حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب ممكن لان هذا
الحدوث محال والمحال يمكن ان يكون مستلزما لمحال آخر فلعل هذا الحدوث المحال
يستلزم عدم توقف الحادث على شرط حادث مع فرض الحدوث للفعل المطلق

وهو ما سوى الله سبحانه على الاطلاق مستلزم لتقدم الشئ وهو الفعل المطلق
على نفسه ضرورة ان الفعل المطلق ح يكون متوقفا على شرط حادث وهو ايضا
من اوائل الفعل المطلق والشرط متقدم لانه على الشروط تقدما بالذات فاذن
توقف الحادث على شرط حادث على تقدير حدوث الفعل المطلق وهو المحال بجميع طرفيه
محال والشئ ان يكون المحال والمحذور مع ما فى حيزه متعلقا بالجزء وهو مستلزم وتعليلا
للاستلزام فتقدير العبارة ان ذلك التوقف على تقدير حدوث الفعل المطلق
مستلزم لتقدم الشئ على نفسه فيكون هذا الحدوث على تقدير كون البارى
سبحانه موجبا لوجود العالم بارادته التى هى عين ذاته هى لا والمحال بجميع اجزاء المستلزم
محال آخر فعلى هذا الحدوث الخ يكون مستلزما لكون الحادث متوقفا على شرط حادث
هو نفسه لانه شئ آخر غير فيكون الحادث شرطا لنفسه ومتقدما على نفسه المحال
ان يكون المجاز والمجاز واعنى بالمحاله هذا الحدوث على تقدير الايجاب جزء ذلك التوقف
والمكان استلزام الخ اللام مبتدأ آخر جزء مستلزم لتقدم الشئ على نفسه فتقرر
الكلام ان توقف الحادث على شرط حادث انما يستلزم المحالية الفعل المطلق اذا لو
امكن هذا الحدوث لم يكن ذلك التوقف صحيحا بالضرورة فحدوث الفعل المطلق ح
ح والمكان استلزام المحال مستلزم لصحة حدوث الفعل المطلق فيلزم اذن فقده على نفسه
بناء على ذلك التوقف ثم التحقيق ان المقدمة القائلة ان كل حادث موقوف على شرط حادث
ان ريم بالحدوث الحدوث الزمانى صادقة بكليتها وليس يلزم من ذلك الا انتهاء
اللانهاية بحسب تحليل الى الكرة الدورية المنصفة الى اجزائها التحليلية دون الانهاية العددية
وان ريم به الحدوث الدهرى فكليتها ممنوعة بل انما يصح ذلك فيما عدا نظام الكل واقدم
اجزائه الذى هو الصادر الاول وتنتهى سلسلة التوقف على شرط حادث هو الصادر الاول
فليتوقف انتهى الى هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول انت خبير بما تقدم ان الايجاب فعلان ولا

الاختيار الا بابطال كلا قسميه ومن الحدوث بشقيه ومن اوهم النبى
قسم آخر منه وهو كون الفعل حادثا مع ان المؤثر فيه موجب ضرورة انه
يتوقف ح على شرط حادث كما تقدم والحاصل ان الايجاب قسمان احدهما ما يلزم
ذاته وثانيهما ما لا يلزمه بل يتوقف على شرط حادث ومن ههنا قال قدس
تعالى سره الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور ضرورة ان المراد منه
ابطال الايجاب بالمعنى الآخر وهو ما يلزم ذات فاعله كما اركبه الشارح
وظنه طاب ثراه انه نظر بل بلا طائل وليس كذلك حيث ان حاصل ان
ايجابه تع باطل حيث ان وجود العالم بعد عدمه بيقين كونه لازما لذات فاعله
فى الازل فلو لم يكن لازما له لتوقف على شرط حادث الى آخر الاستدلال
وقد تصدينا لتوجيهات كثيرة لهذا المقام فى كتابنا رياض القدس فقوله
قلنا لا توضيح فيه انتج بما آنف ان للايجاب معنيين احدهما التام وهو الذى
لا يتوقف اثيره فيه على شرط ما اصلا وثانيهما الناقص وهو ان لا يكون كذلك
بل يتوقف اثيره على شرط ح لا توضيح فيه اصلا بل يضر جدا ضرورة ان الدليل على
تقريره فى الشرح بعينه نفى الايجاب الغير التام فلا يصح تقييد كلامه به على ما مر سابقا
لا حاجة الى قوله لما يلزم هو واما على ما فهمه طاب ثراه من انحصار الايجاب فى التام
حيث فسر ذلك بما يمتنع تخلف الاثر عن المؤثر فهو بيان الواقع لا تقييد صحيح كما قاله ولا يلائم
كذلك وهو الظاهر على ما قررنا ان ليس شئ منهما هو الايجاب الذى ادعاه
الخصم بل انه يؤكد الاختيار وما ذكره فى الجواب عنه بانه لا توضيح فيه انما يصح
ان لو اشترك الايجاب منه وبين ما علله وليس الامر كذلك وهو ظاهر فضلا قوله
لان الموجب التام مشترك بين الموجبين الذين احدهما ما علله المحقق وثانيهما

نقول ان هذا التقييد لدفع الايراد المذكور
على الموجب التام الذى صنع الايراد عليه
ان الموجب التام لا يتوقف اثيره على شرط حادث
ولو توقف على شرط حادث لما كان تاما
ولا يخفى ان هذا التقييد لا يدفع الايراد
عن الموجب التام الذى لا يتوقف اثيره على شرط حادث
لان الموجب التام لا يتوقف اثيره على شرط حادث
اصلا فلا يرد عليه ان توقف اثيره على شرط حادث
يضر جدا ضرورة ان الدليل على نفى الايجاب
الغير التام انما هو توقف اثيره على شرط حادث
فلا يصح تقييد كلامه به على ما مر سابقا
لانا نقول ان الموجب التام الذى لا يتوقف اثيره
على شرط حادث هو الموجب التام الذى
لا يتوقف اثيره على شرط حادث اصلا
فلا يرد عليه ان توقف اثيره على شرط حادث
يضر جدا ضرورة ان الدليل على نفى الايجاب
الغير التام انما هو توقف اثيره على شرط حادث
فلا يصح تقييد كلامه به على ما مر سابقا
لانا نقول ان الموجب التام الذى لا يتوقف اثيره
على شرط حادث هو الموجب التام الذى
لا يتوقف اثيره على شرط حادث اصلا
فلا يرد عليه ان توقف اثيره على شرط حادث
يضر جدا ضرورة ان الدليل على نفى الايجاب
الغير التام انما هو توقف اثيره على شرط حادث
فلا يصح تقييد كلامه به على ما مر سابقا
لانا نقول ان الموجب التام الذى لا يتوقف اثيره
على شرط حادث هو الموجب التام الذى
لا يتوقف اثيره على شرط حادث اصلا

ما علته المصه وذلك لانه ليس هو الايجاب لان الوجوب الذاتي لا يتأتى في الاختيار
بل الحق ان الايجاب قسمان تام وناقص والبقاء ان الايجاب الذي على المصه هو
ما يقابل الاولوية الاختيارية بخلاف هذا الايجاب فانه ينافي الاختيار والكلام فيه
ومن ههنا لاح ايضا ان ما ذكره بقوله وايضا التخلف عن الموجب التام لو كان
محالا لكن جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين غير محذور لان الشارح بصدد
ابطال القسم الاخير للايجاب ضمنا بما حاصله ان تاثيره فيه مما تتوقف حدوثه
لو كان بالايجاب لتوقف على شرط حادث والتخلف عن الموجب التام
وليس المراد من الموجب المذكور ههنا ضمنا ما ذكره طاب ثراه سابقا بل كغير
حدوث الاثر منافيا لذاته كما فطنه وقف عليه ما تتلوه ومن ههنا ظهر حال ما سكت الافاضل
التسامك من ان التقييد للتوضيح كما سنذكره فليتامل قوله وايضا التخلف عن الموجب التام
ايراد آخر وهو ان على تقدير ان يكون التخلف عن الموجب التام محالا فيلزم محال آخر
وهو اجتماع المتنافيين اللذين هما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره فيلزم
الاخذ الى في الاستدلال فلا يكون البرهان الخلفي تاما وانت خبير بما قررناه ظهر
حزانه لا اخذ للمي في الاستدلال بل يكون تاما قوله وايضا ذلك التخلف لازم محذور
ايراد آخر وهو ان الفاعل اذا كان موجبا تاما وانزه حادثا يلزم تخلفه عنه سواء توقف
على شرط حادث اولا على اعتباره مستدرك واما على ما قررناه فالاستدراك كما
بينا ذلك عليه غير مرة ثم ان هذا الايراد بظاهره يدافع قوله فيما بعد اقول على
هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه الآن فقال ان كلا منهما
ايراد برأسه مع قطع النظر عن صاحبه قوله يلزم قدم الفعل المطلق
من حدوثه يظهر غاية الظهور كما تنورت في شتى المطور بعد تمهيد ان القدم
والازلية قسمان احدهما الزماني وثانيهما غير الزماني سواء يعبر عنه بالدهر او بالسرمد

وذلك حيث ان ما وجوده بحيث يستحيل ان يفوض اي فرد من افراد الزمان في طرف الماضي
الا وهو موجود فيه فهو قديم زماني وهو لا يتاتى ان يكون مسبوقا بعدم ما غير زماني والا يلزم ان
ما يقابله واما ما وجوده لا يكون مسبوقا بعدم ما بعينه مطلقا لا زماني ولا غير زماني
فهو قديم غير زماني لان وجوده يابى عن ذلك مطلقا ووجود ذلك لا يابى
عن عدم غير زماني كما عرفته وان كان يابى عن عدم زماني ثم ايضا ان قسمان
احدهما لا يكون مسبوقا بالعدم الذاتي ايضا وهو الذي يعبر عنه تارة بالامكان
وتارة بالحدوث الذاتي فهو موجود قديم سرمدي وثانيهما ما لا يابى عن ذلك
فهو موجود قديم دهري الاول لواجب تعالى مجده والثاني كالعقول المجردة
على مذهب القائلين بالقدم فالحدوث ايضا قسمان احدهما الحدوث الذاتي وثانيهما
الحدوث الخارجي وهو ان يكون مسبوقا بعدم خارجي وان كان قديما زمانيا
فقد ظهر ان ما يقابل القدم الذاتي الحدوث الذاتي وما يقابل القدم الخارجي الحدوث
الخارجي وما يقابل القديم الزماني هو الحادث الزماني فاذا تقرر هذا فنقول ان الفاعل
قديم الطبيعة بالزمان وحدوث افراداها كذلك بخلاف قدم الغير
الزماني فانه يستحيل مع حدوث افراداها لحب الاعيان والا لزم تخلف
الطبيعة بدون تخلف شيء من افرادها وذلك بخلاف الاول حيث
ان الزمان لما كان مقدارا فيكون قابلا للقسمة الى غير النهاية فمن
الجائز ان يكون في جزء من اجزائه فرد وهي الآخر فردا آخر وهكذا
ولا يكون فرد في جزء من جزئه بل كل فرد في جزء منه فقط فيصدق ان الطبيعة
موجودة في جميع اجزاء الزمان دون شيء من افراداها فكون افراداها حادثة
حدوثا زمانيا وتلك قديمة قدما زمانيا وبهذا اتضح بطلان ما قال ان الورد

كان شهرا او شهرين والحال ان فرد امنه لا يكون في شهر او في شهرين
الشهر او الشهرين م فلنفرض بدل السنة والسنين كل الزمان فانه لا يتفاوت الحكم في ذلك
وبالجملة كلي فرضنا الطول لم يختلف الحكم وهو طي على من النصف من نفسه
عرفت م فاذا بدا فنقول انه لما فرض ان ذلك الشرائط الغير المتناهية حادثة
حدوثا خارجيا زمانيا فلا يلزم من ذلك كون الطبيعة المحفوظة في ضمنها
ايضا كذلك ولا يلزم تحققها في الاعيان بدون شئ من افرادها وقد من بيانا
ظهر مما ذكره طاب ثراه بقوله اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق
من حدوثه وذلك عجيب حيث ان حاصله ان ما ثبت فعلي لو كان فيه محالات
لزم قدم الفعل المطلق والا فليتوقف على شرط حادث وهكذا الى غير النهاية
فيلزم قدم طبيعة الفعل من حدوثها وهذا عجيب حيث ان الكلام في تصحيح حدوثها
وهذا كما ترى وايضا يلزم خلفه عن الموجب التام كما حكم به طاب ثراه
على تقدير اجماع تلك الشرائط وذلك حيث قال لا يخفى عليك انه على هذا
التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام بيان ذلك ان تلك الشرائط
لما كانت حادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل فيكون فيما لا يزال مع
هو مشروط بها فيلزم التخلف عن الموجب التام ثم ان الفاضل السماكي اورد
عليه بان هذا اذا كان الاجتماع في الازل والا حتى اجتماع آن فيمنع ذلك عليه
فتبصر انتهى وهذا كما ترى حيث انه اشار بقوله والا حتى اجتماع آن مثلا ذكره
فيما وقع عن الناس بقوله منافية اي في الحدوث بان يحدث بشرط عقيب شرط
سواء بنى الاول او لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبما حررنا
ظهر معنى الاجتماع انتهى انت خبير بان كلامه طاب ثراه لما كان في الشرط

الحادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل فيكون مجتمعا مع ما هو مشروط
بها فيما لا يزال مع ان الموجب التام في الازل الازل هو قدم التخلف
فليتدبر فيه ولكنك خبير بان الموجب التام ونافض والاقتضاء
الى الشروط الغير المتناهية دون الاول فلا يلزم على هذا الاجتماع
التخلف عن الموجب التام ولعل مراد الفاضل السماكي ما قرره هو هذا وذلك
حيث نفى اجتماع الشروط في الازل فقد نفى تماميته حيث توقف تاثيره
على الشروط المجتمعة في الحدوث فكلامه في قوة نفي تمامية الموجب فتدبر فيكون
مراده من قوله والا حتى اجتماع آن هو الاجتماع في الحدوث كما ان التخلف
في الحدوث وان كان له قسمان قوله لا يخفى عليك انه على تقدير الحدوث
لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف لعلة اعاده تارة اخرى ليتم عليه الايراد
ثم اجيب عنه بتقرير السوال ان من الجايز ان يكون مراده ان مع
من قوله يلزم قدمه القدم بالشخص او بجميع الاجزاء والا يلزم الحدوث بالشخص
او بكل الاجزاء والحدوث بالشخص او بجميع الاجزاء انما يتم بشروط حادثة
وذلك الشروط لما كانت خارجة عن نظام الوجود الذي هو شخص واحد
عن جميع افراده من العقول والافلاك والعناصر والموالد فلا يلزم توقفه
على تقدير حدوث شئ على شروط افراد خارجة عن شخص نظام الوجود او عن جميع
فيلزم وقفه ذلك باب سلسلة الشروط الى ما لا يتناهي التي هي خارجة عنه فلا تخلف فلا تخلف
فيما ذكره بقوله ولو كان حادثا وذلك بخلاف ما اذا لم يكن المراد به ذلك بل القدم
بالنوع فانه لا يتصور توقفه على شروط حادثة فانها افراد له فيكون متاخرة عنه فلا يصح
توقفه عليها وانما توجيه الجواب فبان يقال بقاء الاسناد راك بحاله لتمام المقصود
بدونه وانت خبير بان ما ذكره الى آخره من التطويل البتيه في اتمام الدليل

لعدم توقف كل شرط حادث
بالبيان الحقيقي على ما حاصله
انه لو كان الموثر موجبا
يلزم توقف تاثيره في
الحادث على شرط
والا لكان تاما
فيلزم تخلف
المعلول عن
العلة التامة
هو محال هو

الفاضل

مع صدوره عنه وضمنا انه طاب ثراه لما نفى الايجاب بكل قسميه كما قرره
الشارح الفاضل فتح ههنا منظمة الايراد بانه لا يلزم منه ثبوت الاختيار لكل
الواسطة وهى كونه شيئا مؤثرا على ان يكون ما اثره مقارنا للشعور والارادة
من دون مدخليتهما فيه وذلك على ما عليه الاشاعرة حيث ذهبوا الى
ان ليست افعاله تعالى معللة بالاغراض فلا يكون لقصده مدخل فيها واراته
والحاصل ان الواسطة بهذا المعنى بين الايجاب على قسميه وبين الاختيار
بالمعنى الذى ذكرناه فى العالم بحيث لقصده الاختيار كما فصلنا سابقا غير معقوله
ضرورة انه لا معنى لكونه مع قصده وارادته مؤثرا فى شئ مع عدم مدخليتهما
فيه مع قطع النظر عن كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ام لا ومن ههنا ظهر
ان هذا اولى مما سلكه الفاضل السماكى فى توجيه بقوله اقول لا بعد ان يكون
قول المصنف اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين الى ان القدرة زائدة
على الذات وتوجيهه لما امتنع تعدد الواجب بكون القدرة ممكنة ولا يجوز
ان يكون علتها غير الذات لاستحالة اتصاف الواجب بالصفة المتصفة الى
امر خارج لكونه نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه اتفاقا ولان غير الذات مستند
الى الذات فيكون الذات موجبا فى ايجاده لما قدر لاستحالة التخلف
ولا يجوز ان يكون الذات فاعلا مختارا للقدرة لهذا الاخير بعينه
فيلزم منه كون الذات موجبا فى البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا
فى الكل وهو الواسطة بين القادر والموجب المبنية بقوله والواسطة غير معقوله انتهى
وهذا كما ترى اما اولا فلانه بعيد جدا واما ثانيا فلانه يرجع الى اثبات
عينية القدرة لذاته تعالى ومن الظاهر انه طاب ثراه جعل عينية الصفات
بابا آخر فافراد صفة واحدة منها مع ذكرنا فى موضعها مع كونه بعيد

الموجب الناقص الذى فعله مشروط على شرط حادث وقد ذلك كله
اى على بطلان الموجب التام هذا اما اولا فلان يكون الكلام فيه لا مطلقا مع انك قد عرفت
ان الكلام فى ابطال الموجب الناقص وهو خصمنا وبه يندفع سؤال من قال
ان يكون هذا ايضا ما ذكره الشارح بيانا آخر وحاصله ان الله لما ذهب الى الايجاب
الناقص اى وجوب صدور الفعل عنه بحسب العلم بالصلح فلا يتوقف عند تلك شرط حادث
وانت خبير بما قلناه من الاشارات ان هذا ليس مما من الايجاب بل هو تعبير
عدم الشعور به وهو ظاهر وما افاده نوع من الفرار ومما يستدل الشارح على بطلان
ههنا نوع الايجاب والوجه فيما وبين هذا من ذاك ومن ههنا ظهر اندفاع ما ذكره المحقق
السماكى نصرة للشارح بقوله انه على تقدير التنزل وارخاء العنان كانه يقول
ان الواجب لو كان موجبا بالمعنى المذكور فى ايجاد العالم يلزم قدمه لكونه
قديما ولئن تنزلنا عن ذلك نقول لو كان حادثا الى آخره منه انه وهم على الله
فى شرح الاشارات ما قلناه عنه ومع ذلك لم يتفطن به وحكم بسند باقى
المقدمات حيث قال وتحرير دانه على احضار الدليل المذكور بان يقال
ما اثره فى العالم ان كان بالايجاب يلزم العالم لاستحالة التخلف عن الموجب
التام فباقى المقدمات مسلمة مستدركة قال المصنف والواسطة غير معقوله لتقريره
بوجوه منها انه طاب ثراه اشار الى رد ما يتوهم من انه لا يلزم من وجود
العالم بعد عدمه الا نفى قيد من قيود الايجاب وهو التمام ولا يلزم من ذلك
نفى مطلق الايجاب فيجوز الواسطة بينهما اى بين الموجب التام ومن
المختار وهو الموجب الناقص فاجاب بان هذه الواسطة غير معقوله
لاستلزامها التسلسل وهو باطل بالبرهان لكون المعلول اقوى من علته حيث
ان مرتبة المختار وهو الكلى من الموجب فلا يصح كون المخلوق قادرا من دون الخالق

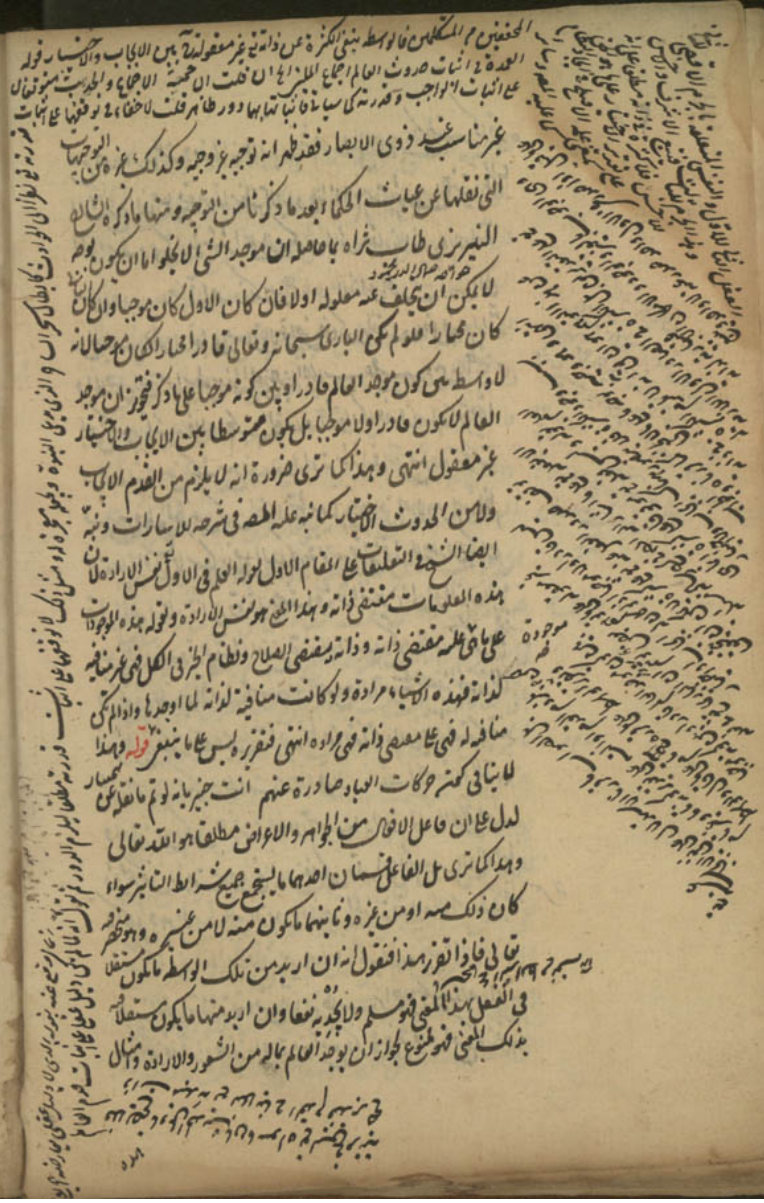
هذه الابحاث على توجيهها فقد برهنا انه يصح توجيهه ما في التحصيل على ما عملناه في رياض القدس باجماله ان علة الشئ بالحقيقة ما يكون مصدرا لوجوده وفعليته بعد ضرورته واجابت ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فان ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة معدوم وفطرة العقل وغيرته تشهد بان المعدوم لا يصير مفيد الوجود ووجوبه وبالجملة ان اولات المهيات في حد ذواتها لا تكون الا سامحة القوة وبلقعة البطلان وما بالقوة لا يصح ان يكون مصدرا لما بالفعل بما حكم به الدليل والبرهان فضلا عن وجوبه ومن الطا ان الممكنات اولات المهيات فلا يكون شئ منها مصدرا لطبيعة ما اما لوجوبها فهو ظا واما لوجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل لكنه امر اعتباري يتعلق بالمهية التي هي بالقوة فهو ملحوظ بالقوة فلا يصح ان يكون مصدرا لما هو بالفعل ولوجوبه فبقي ان يكون المصدر المختص هو الوجود المتاكد المجرد عن المهية وعن علاقته ما بالقوة ومن ههنا ظهر ما اورده الفاضل السماكي من الايراد على ما نقل عن بهمنيار حيث قال اقول فيما نقل عن التحصيل بحث ظاهر لانه ان اراد بالمعنى الذي قوله ما فيه فيها بالقوة الصفة المحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك كما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به العقل من حيث هو ذلك حتى يشمل الكامل الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منفكا عن الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي بنسبه العقل ذات الممكن اليه والى الوجود هي الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان محلا لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشئ من القوة الى الفعل وهو المستحيل فعلى هذا نقول لم يلزم مما نقل نفي الواسطة بالبرهان العقلي وان اراد بالبرهان العقلي غير

لا نرده

بالقوة في الارض ولا في العقول التي لا شئ فيها بهذا المعنى

المحققين من المتكلمين فالواسطة بمعنى الكثرة عن ذاته غير معقولة بين الايجاب والاختيار قوله العدة في اثبات صدوث العالم اجماع المليين اي ان فلت ان حجتهم الايجاب والطبيعة فمنوعان على اثبات الواجب وقدرته كما سبأتي فانتظرها ودور ظاهر قلت لا حقا ولا نوفقها على اثبات

غير مناسب عند ذوي الابصار فقد ظهر انه توجيه غير وجيه وكذلك غيره من التوجيهات التي نقلناها عن عيات المكما بعد ما ذكرنا من التوجيه ومنها ما ذكره الشارح النيريزي طاب ثراه باحاصله ان موجد الشئ اما ان يكون يوم لا يكون ان يتخلف عنه معلوله اولا فان كان الاول كان موجبا وان كان الثاني كان مختارا علم الباري سبحانه وتعالى قادرا مختارا لكن موجبا حال لا واسطة بين كون موجد العالم قادرا اوبين كونه موجبا على ما ذكر فيجوز ان موجد العالم لا يكون قادرا اولا موجبا بل يكون متوسطا بين الايجاب والاختيار غير معقول انتهى وهذا كما ترى ضرورة انه لا يلزم من القدم الا يجاب ولا من الحدوث الاختيار كما نبه عليه المصنف في شرحه للاشارات ونبه ايضا الشيخ في التعليقات على المقام الاول لان العلم في الاول نفس الارادة لان هذه المعلومات مقتضى ذاته وهذا الذي هو نفس الارادة وقوله هذه الموجودات على ما هي عليه مقتضى ذاته وذاته يقتضي الصلاح ونظام الخير في الكل فهي غير منافية لذاته فهذه الاشياء مرادة ولو كانت منافية لذاته لما اوجدها واذا لم تكن منافية له فهي على ما مضى ذاته فهي مراده انتهى فتقرر بهذا ما ينبغي قوله وبهذا يندفع ما ربما يقال كيف يصح ان يقال ان الله تعالى علم الاشياء على ما هي عليه مع ان كثيرا من افعال العباد صادرة عنهم انت جزيا بانه لو تم ما ذكر لدل على ان فاعل الافعال من الجواهر والاعراض مطلقا هو الله تعالى وبهذا كما ترى على الفاعل فسمان احدهما يشتمل جميع شرائط التاثير سواء كان ذلك منه او من غيره وثانيهما ما يكون منه لا من غيره وهو مختص بالمختار فاذا تقرر هذا فنقول انه ان اريد من ذلك الواسطة ما يكون مستقلا في الفعل بهذا المعنى فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اريد منها ما يكون مستقلا بذلك المعنى فهو ممنوع لجواز ان يوجد العالم بالقدرة من الشعور والارادة ومثال



فليس في الكتاب منه اثر ولم نطلع عليه في موضع حتى يعلم صحة ايراده
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره بحسب ما يقوله معنى ما بالقوة على سبيل الاضافة
لا التوصيف اى معنى هو القوة يعني بها الامكان الذاتي وهو قوة الذات وذلك
بخلاف الاجزاء فانه قوة الصفات وانما تكون وذلك فيما يتعلق بالمواد وان كان
تعلق التعرف والتدبير كالنفوس الانسانية فان صفاتها ولا منافاة
بين ما يقبل ان للمعقول معنى ما بالقوة وبين ما ليس لها معنى ما بالقوة حيث
ان الاول لبساطته على الاضافة فيرجع الى كون ذاتها بالامكان والثاني على التوصيف
فيرجع الى كون صفاتها بالقوة ثم ان الامكان لما كان سلب ضروري
الوجود والعدم فيكون له نحو من نفس الامر وقد علمت امر ذات الممكن وجوده
معا ومن ههنا ظهر حال ما ذكره بقوله مستندا بانه ليس للعدم الى قوله نحو ما في
نفس الامر ولكن سيدفع ما ذكره من المنافاة بما قررنا وباطلان الممكنات طالما
اولات مهيات تكون بالقوة من جهتها واما وجوداتها ففي اعتبارات
وكذلك مخلوطة احديهما بالاقوى لتقيد وجوبها فكيف تقيد بخصلتها فلا يكون
بالفعل بحسب الاعيان ولكن يبقى جواز ان يكون بعضها علة لبعض فلنشر اليها
في القوة والاستبصار الا ان يقال ان العلة يجب ان يكون اقوى من المعلول
في الخصل والوجود والممكنات سواسية في الذات والوجود وكون بعضها
من المجردات لا يخرجه عما فيه من قوة الذات وغيابرية الوجود والحاصل ان مفيد الوجود
ووجوبه يجب ان يكون ناكد الوجود الصرف الذي لا تقرر به القوة والا
لكان للعدم شركة في افواج الشيء من القوة الى الفعل فلا يكون وجوده اقوى
من وجود المعلول مع ان الفطرة تشهد باستحالته ولعل ما حصل حسب التحصيل

بالقوة م

ومر الامكان الى الوجوب

فلنرجع اليه هذا الايراد بوجه ما وكذلك ما فيه [illegible] ظاهر طاب ثراه
ايضا هو هذا الا انه لما راى ان وجود الجواهر اقوى من وجود الاعراض حكم
بانه لا سبيل الى صدور افعال العباد منهم بخلاف صدور الجواهر واما ما
ذكره بقوله وان اراد بالبرهان العقلي غير هذا فليس في الكتاب
منه اثر ولم نطلع عليه في موضع انتهى فهذا ايضا كما ترى لان في اواخر
بحث العلة والمعلول من هذا الكتاب دلايل شتى على استحالة كون اواحد
بالشخص واحدة بعضها علة وبعضها معلولا والا لتقدم الشيء على نفسه فلا يصح ان يكون
الجوهر المفارق علة لمادة جاعلة لوجود العالم لان منه الجواهر فنسلم ان يوجد
جوهر جوهرا او هو بعينه جدا والمحقق الفاضل لو اشار في اثبات ما ادعاه من
نفي الواسطة الى قولنا الامكان سلم واولى قوله قلت لما كان المراد هو اياد
الى ذات انت خبير ان صدوره عنه يجب ايجاده له ومن الظاهر ان جعله و
تاثيره زايد على ذاته فلا يكون لازما له بما هو هو ويعبر عنه بلسان الحكمة
بالامر التكويني وبلسان الشريعة بحديث كن كما يشير اليه قوله تعالى اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ومن الظاهر ان التاخر عن الارادة التي هي
عين ذاته ولعله وقع عن الشارح من الانفصام وعدم بشير به الى ثم
ان ذلك السوال يرد بظاهره على قاعدة الاعتزال والجواب هو الجواب
لكن بالتصرف في جانب المعلول واخذه بما هو ممكن والحاصل ان امكان المعلول
من مراتبه والعلم بالصلح انما يتعلق به بحسبه فيجوز ان يمتنع وجود العالم ازلا
مع فرض جميع ما يتوقف عليه وجوده في الازل وان لم يكن امكانه في الازل
لانه ليس مما يتوقف عليه التاثير الذي يكون من جانب الفاعل والكلام فيه
واما المعية المعتبرة في المعلول نظرا الى علته المستجمعة لجميع شرايط التاثير

فانما يكون بشرط امكانه لا مطلقا الا يرى ان كون المعلول في مرتبة ذات علة مستحيل جدا لانه بها هو معلول ينافي عن ذلك كذلك يجوز ان يمتنع معية معلول ما في الازل ومن ههنا نعلم ان وجوده على تقدير ان يكون من ارادة التي هي غير ذاته لا ينافي حدوثه بما قررنا ومن ههنا ذكر السيد السند في رسالة اثبات الذات والصفات بهذه العبارة فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة وان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة ان ذات الفاعل بسبب خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الممكن صدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك نفس ذاته انتهى وهو صريح في المدعى ثم قال الفاضل السماكي انه لزم فلاصفة الشبهة لم يتصور الاختيار على مذهب الاشاعرة ايضا اذ كما ان الذات قديمة كذلك الذات مع الارادة ايضا انتهى والجواب عنه نظير ذلك الجواب عما يقال ان الاشاعرة لما ذهبوا الى ان افعاله غير معللة بالاغراض فيلزم ان لا يكون لارادته وقصده مدخل فيها وقد ما ذكره الفاضل يعطي ان الارادة ليس لها مدخل فيها عندهم وهذا كما ترى فليتدبر **قوله** لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة محصل السوال ان الوجوب الناشئ من الارادة التي هي عين الذات ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك حيث انها لما كانت عينه فلا يمكن الترك والا يلزم التخلف ولا ينافي القدرة على الشيء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل وهذا كما ترى فانه يرد عليه انه ان اراد به انه لما كانت الارادة عين ذاته فيلزم قدم ارادته

الزيادة قديمة بلا شبهة فلم يتصور صدور الحادث عن الذات مع الارادة قديم

فقد اشار اليه مع جوابه آنفا وان اراد به بيان ان القدرة والاختيار عند الحكماء غيرهما عند المتكلمين كما يشعر به ظ قوله على تفسيرهم بذلك وذلك حيث ان الوجوب بالاختيار ينافي القدرة عند هؤلاء الاخيار دون الحكماء فيرد عليه انه يجعل النزاع بينهما مع انه قد حكم سابقا بعدمه حيث قال ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في القدم وحدوث العالم ثم ان بقي انه لم يرد من ذكر تفسير الحكماء بيان النزاع في تفسير القدرة بينهما بل بيان لزوم التخلف على المتكلمين دون الحكماء اوبين انه طاب ثراه لما تفطن به اشار الى دفعه بقوله والحاصل ان انفكاك العلة التامة يعني حاصل البحث انه يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة على المتكلمين لانهم ذهبوا الى حدوث العالم دون الحكماء حيث انهم ذهبوا الى قدمه وقوله مع كونها غير زائدة الخ بعد التقييد حيث انه يلزم ذلك الفساد على تقدير زيادة الارادة كما عليه الاشاعرة ثم ان الفاضل السماكي بعد نقل كلامه طاب ثراه من قوله بناء القدرة والاختيار قال ووجه دفعه ان المنافاة انما هي على تقدير ان تكون العلة هي الذات باعتبار الارادة فقط وليست كذلك بل للعلم بالصلاح في ذلك الوقت وفيه قصور ظ وكون العلم غير الذات غير مضر اذ المقصود انما العلم بالصلاح انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلان من المتكلمين من لا يقول بالعلم بالصلاح ويجوز ان يكون الكلام معهم وامانيا فلان مراد ظ انه مستنبط عما ذكره المحشي قدس سره انفا وسيأتي ايضا في آخر هذه الحاشية ايضا بقوله اقول قد يقال وامانالثا فلان الحق ان صدور الاثر عنه بحسب الايجاد والجعل المتعلق به ثم لا يخفى ان ما وقع عن طاب ثراه بقوله القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين يشعر بظاهره ان مرادهم من صحة الصدور

و الاصدور هو الامكان الوقوعي لوجود العالم وعدمه في ازله حيث ان عدمه ممكن
بالامكان الوقوعي وذلك بخلاف ما عليه ام القدرة والاختيار عند الفلاسفة لان الواو
بالمشية وعدم المشية عندهؤلاء على سبيل البدلية هو الامكان الذاتي بخلاف
وان كان ذلك في حق عدمه لقدمه نعم ان استحال عدم مشيته له لوقوع وجوده م
ونظير هذا الامكان امكان عدم الفعل الاول عندهم مع امتناع وقوعه
بحسب الواقع و الفاضل السماكي ايضا قد اعترف به ههنا حيث قال انفي
في دفع المناقشة انا سلمنا على تقدير ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة
فقط اوليست كذلك بل للعلم بالاصلح دخل بظاهره يشعر بان امكان
لا وقوع الاثر وصحة الصدور عنه في الازل بحسب الواقع ما هو ذلك اذ لا يكفي
للعلم بالاصلح دخل فيه فقد انفرع ان صحة الصدور و الاصدور عند المتكلمين
هو الامكان الوقوعي وجواز المشية والامشية عند الفلاسفة هو الامكان الذاتي
الذاتية و ابى احدهما من صاحبه ثم لا يخفى ان ما وقع عند طاب ثراه ههنا يصح
ان يكون ماخذا لما ذكره الفاضل السماكي سابقا في شرح ما وقع على انه
في اول بحث القدرة من ان القدرة عامة في نفسها وذلك حيث قال في اعلام
المليين والفلاسفة اتفقوا على ان الواجب تعالى فاعل بمعنى انه يفعل وان لم
لم يفعل ثم قال وهب المليون الى عدم لزوم الفعل كما لزمك فلا يستحيل انفكاك كل
منهما عن ذاته تعالى وهذا هو المراد من قوله الشارح بيع منه فالبيع ههنا الامكان
الوقوعي لا الذاتي فقط ثم اورد الارادة عليها او عاد من انصار ذلك القول
حيث ان القول بان الملكي والمتكلم ليس الا في قدم العالم وحدوثه ليس مما ينبغي
لوقوع النزاع بينهما في الجواب الواجب الى آخر ما نقلناه سابقا وانه طاب
ثراه لعله ما تفطن له سابقا فنظر الى ان بين قدم العالم وحدوثه وبين الامكان الوقوعي
بحسب الواقع

تلازما فقد اكتفى في ذلك بالاول منهما قوله فان قيل انفكاك العلة التامة عن معلولها
يلزم الحكماء مثل ما يلزم المتكلمين مما ذكره بقوله لقائل ان يقول حيث ذهبوا الى ان
الحوادث اليومية مستندة الى الارادة التي هي عين ذاته و توقفها بشرط
حادث يجامع المعلول في الوجود يستلزم الانتهاء في الامور المجتمعة في
ان ما وصل الجواب المعبر عنه بقوله قلت تكلف ؟ عن قبل الحكماء هو ان الحكم
كوجود زيد مثلا لا يتخلل بينه وبين باريه الحق تعالى زمان مطلقا لا وجودا
ولا توهما لانه خالق الزمان فكيف يتخصص بقطعة منه حتى يتخلل بينه وبينه زمان
وذلك على خلاف ما علمه المتكلمون حيث ذهبوا الى ان هناك عدما ممتدا
وليس ذلك الا الزمان فلذا قالوا ان له تعالى قبلا زمانيا على الموجودات
الزمانية فيتخلف عنه تعالى بحسب الزمان والذات مع تخلف العلة مسلك الحكماء
حيث يكون كذلك بحسب الذات لا بالزمان على ما قال فلا بد من بيان امكانه اي
امكان تخلف العلة التامة عن المعلول وكونه بنحو من التقدم الذي يلزمهم التزامه
اي التقدم الذاتي وغير الجميع يعود الى الحكماء والحاصل ان قدمه تعالى سلطانه
عند هم على الحوادث الزمانية غير زماني وذلك بخلاف ما عليه المتكلمون فتدبر و
ان كان تقدما ذاتيا وغاريجيا وهربا بمعنى ان لا يكون بينهما زمان مطلقا موجودا
كان او موهوما وقد يعبر عن ذلك التخلف بتخلف غير متقدر فلو فرض وجود المتوسط
علة التامة في ذلك العدم يكون متوهما معية ازلية غير منسبقة بالعدم مطلقا لعدم
الانسداد ولو وجد بعد ذلك العدم تخلف عن علة التامة تخلفا غير زماني ولم يتخلف
عن علة التامة بان تحدث هي معه بعد ان لم يكن فيلزم احتياج علل تامة غير متناهية
معا ثم لا يخفى ان للفلاسفة القائلين بالقدم سبيلا آخر في عدم لزوم تخلف المعلول
عن علة التامة وهو ان الكرة السرمدية المتصلة من الازل الى الابد وشرائط وجود كل ما

غير زماني م

م سبيلين م

مع باريه في الازل كما في الخيط للمتون حيث ان كل لون موجود في محله دون
محله آخر ويكون للمجموع الخارج عنه معية خارجية وان لم يكن يضيق الحدقة كالدرة
احاط بما فيه بل يحدث في حد وآخر في حد آخر وهكذا فتجب انه يتجزء ويتحيز
وليس كذلك بل اما يظهر عنده لون بعد لون واما كالسرعة والزمان عندهم الذي
كالخيط والموجودات المتخصصة الوجود بهما كالالوان الموجودة في الخيط
فيكون مع ما فيهما من الموجودات عند باريهما من دون تخلف عنه مطلقا لا زمانيا ولا
غير زماني لوجوبه بهما وعن اجزائهما جميعا فيكون لهما معه معية خارجية لا زمنية
وان كان لبعضها تقدم على بعض فليس اليهما فراره طاب ثراه عن قوله
بحيث لا تخلل زمان بين كلفتها اصلا لا يجب الخارج ولا يجب التوهم جايز عند الكل
هم هذا وقوله لما مر يشير به الى ما تقدم من لزوم التسلسل في علل غير متناهية على غير التعاقب
في الايجاد سواء كان تخلفا زمانيا او تخلفا خارجيا غير زماني للزوم ذلك فيه ولذا قال لا
لزعمهم ان بالتدريج وبالتعاقب فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يزعمهم القرار الى التقدم
الذاتي لا العيني سواء كان زمانيا او ظهر بالتأمل ان لزوم التسلسل عما تقدر بتخلف عنه
في الاعيان قد سلك بعض الحكماء مسلك الحركة وبعض المتكلمين مسلك العلم بان صح
ومن هنا لك الشيخ اشار الى مثل هذا السؤال ونظيره والجواب عنه بقوله وجوده
الى بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد منها آنا فتوالي الآنات متضايقة
ليس بينهما زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها في كل ذلك
الزمان لذاته فلا يتأخر عنه ويكون المعنى الموجب ايجابها ايضا معها في ذلك الزمان
ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه فتحصل علل بلا نهاية معا وهو محال
لولا الحركة لوجب هذا قد افيد هما وقع عن المحشي طاب ثراه بقوله فتحقق فان
قيل انكشاف العلة الخ بهذه العبارة لا يتبين عندك ان في نظم هذا السؤال

الا زلية غير ذاته ثم نعود الى الاساس ونقرر قوله فان قيل الى قوله اذ كانت
معه بالزمان نتقل الكلام الى علتها تارة اخرى فانه لو كانت جامع الحوادث
الزمانية وجوده لزم اما وجود امور غير متناهية في آن سواء كانت في آن سابق
على تحققها او في آن تحققها وبناء على ان فلك شرائط الغير المتناهية اما ان يكون
وجوديات واما ان تكون معدومات واما ان تكون متشابكة منها ضعفي
الاولين اجتماع امور وجودية غير متناهية في آن اما على الاول منها فلتحقق
المعلول واما على الثاني فلان آن سابق عليه وذلك حيث انه لما كانت
الحادثات حادثة في آن تحققه تكون وجودا تها في آن سابق عليه وعلى الثالث
اما ان تكون العدمات غير متناهية او الوجودات كذلك فلان الاول فساد
الآخر في الاخير فساد الاول فتعين ان يكون للمعلولات مع علتها الازلية معية زمانية
والا لتخلف عنها زمانيا لئلا يلزم التسلسل ولكن يلزم الفلاسفة القول بالتخلف
العيني حاصل الجواب عن ذلك تخلف عنها في الاعيان لا زمان وجودا ولا وقوعا
كما قررنا وذلك على ان يكون العدم السابق عليه دهريا وايضا فلكي نتوارد الجواب
على نمط آخر من قبيل الحكاء على ادق صعب بنيله واشق على اولي النهى فهو وذلك
بان نبين ان العالم متناه وعن ذاته تعالى متأخر اوانيا لا زمانيا ولا دهريا والا
يلزم التسلسل في امور غير متناهية كما قررنا حيث ان تأخره الذاتي يستدعي
ذلك بيان ذلك ان الحكاء لما ذهبوا الى ان حدوث الحوادث يرجع
الى ظهور ما في حد ما وان الموجودات الزمانية لا تقدم لبعضها على بعض ما لم يكن
الى الباري الحق والعقول المجردة المتعالية عن الزمان فيجوز ان يكون لها مع باريها
معية ازلية وان كانت مختصة الوجود بازمنتها فيكون كل منها موجودا في حده

نسخ ص

اجاب عن هذا بان هذا هو الذي
كان في منعه تم ص

والجواب على اورده المحشي خلطا وتفريقا وذلك ان المتشككين في الحوادث
الزمانية اشكالا عويصا من مسلكين الاول ان كل حادث زماني جاز
حادث زماني اي مسبوق كونه الحادث في زمانه بلا كونه الواقع في الزمان الكلي
فانه يستلزم حدوثه اما تخلف المعلول الزماني عن علته الزمانية فتخلفا حكميا زمانيا
بتخلل بحسبه من المتخلف والمتخلف عنه زمان او آن واما تسلسل علل موجودة معا
مترتبة مجتمعة في الوجود معا في آن واحد لان العلة التامة لوجود الحادث في وقت
حدوثه ان كانت تسبقه بالزمان لزم التخلف المذكور وان كانت
غير متقدمة عليه بالزمان فلا يمكن جزء من اجزائها حادثا مع ان حدوثه
يتوقف الكلام فيه كالكلام في ذلك الحادث ويكون في الصاعلة تامة وجزء من اجزاء
علته ايضا حادثا معه في ذلك الآن بعينه وهكذا الى لا نهاية فيحدث في ان حدوث
الحادث امور مترتبة غير متناهية معا فان كانت هي بامرها وجودات لزم التسلسل
المستحيل في ذلك الآن وان كانت هي عدمات حاصلة معا في ذلك الآن
فيكون لا كالة قبل ذلك الآن وجودات مترتبة الى لا نهاية متخلفة معا فيحدث
عدماتها جميعا في ذلك الآن فيلزم التسلسل المستحيل قبل ذلك الآن وكذلك
اذا كانت متشابكة فبعضها منها وجودات وبعضها منها عدمات اذ البعض الذي منها
منها اما الوجودات واما العدمات فلا يخلص اذن عن لزوم التسلسل المستحيل اما في
ان حدوث الحادث واما قبله بالفرورة الثاني ان كل حادث زماني بما هو حادث غير
الوجود في حال الواقع فان حصول كونه الحادث في الواقع انما يكون مع ارتفاع لا كونه
في متن الواقع راسا وحصول الكون مع ارتفاع اللا كون في متن الواقع هو المعبر
عنه بالحدوث في الدهر وح نقول حدوث الكائن في الدهر طبع ما يتوقف عليه
من علله كشرائط المترتبة الحادثة في الدهر معا يستلزم تخلف الطبع عن علته

الثاني

التامة الغير الزمانية تخلفا دهريا غير مكمم في حاق متن الواقع لا تخلل بحسبه
بين المتخلف والمتخلف عنه ممتد ولا طرف ممتد لا في الخارج ولا في الوهم اصلا
لكون المتخلف عنه متعاليا عن عالمي الزمان والمكان منقدسا عن علائق
الهيولى وعوارضها وبالجملة مجموع الحوادث المترتبة بالعلية والمعلولية
بحسب حدوثها في الدهر معا متخلف عن علته التامة المتقدسة عن الزمان
والمكان بالضرورة فاذن كما يلزم تخلف كل حادث زماني بما هو حادث
زماني عن علته التامة الزمانية تخلفا زمانيا كما هو ذلك يلزم تخلف مجموع
الحوادث الزمانية بما هي حوادث دهرية عن علتها التامة الغير الزمانية تخلفا
دهريا غير مكمم ولا متندح عن شيء من ذينك التخلفين لاحد من العقلاء اصلا
هذا تقرير مسلكي الكمال تلخصا والمكاء تقصوا عن الاول بانه انما يلزم التخلل
الزماني عن العلة التامة الزمانية او التسلسل المستحيل لو لم يكن في علل حدوث
الحوادث الزمانية في الزمان ما هو مقتضى التصرم والتجدد للحدوث والزوال
وهو الحركة فلا حدوث في الزمان لولا الحركة ولا تسلسل هناك الا بسيل
اللا نهاية اللا يقفية دون اللا نهاية العددية وعن الثاني بان الحوادث
غير تامة القوة على قبول الوجود الازلي فلكون الكائن بعد اللا كون في متن الدهر
مقتضى ذات الكائن وليس هو من تخلف الفاعل انما هو تخلف الفاعل وجود
الحادث واما كونه بعد العدم الدهري فغير تخلف جوهر ذاته لقصور طباعه
عن احتمال الازلية فاذن التخلف الدهري هناك غير طبيعي جوهر ذات المعلول
لا من تخلف نسوبي العلة التامة الفائضة كما تخلف المعلول عن مرتبة ذات العلة
من نقصان جوهر المعلول وقاصريته عن قبول الوجود في تلك المرتبة وبالتفصيل
القول في المقامين حيرة الثناء والكتب التي في مرتبة وفي حق الفحص عنها

ما هيئة مدور

على ذمة صحفا وكتبنا الحكمة البرهانية فاذن قد استبان ان المحترز غلط الاقتصر
بالآخر وقف كلا منهما عن موضعه فليعلم قوله قدم الاشارة هذا على قدر
القول بالعلم بالاصلح ومن المتكلمين من لم يقل به والكلام فيه فلا يكون التخلف
عندهم بمنزلة التخلف الذى التزمه الحكماء قوله بناء على الخلاف او بناء على خلاف
آخر وهو ان الوجود كما لا يستند الى العدم كذلك العدم لا يستند الى
الوجود ولعله طاب ثراه لم يلتفت اليه اشارة الى عدم استناده اليه حقيقة
لان حقيقة الانتفاء بل يرجع ذلك الى انتفاء علة وجوده قوله بهذه العبارة
والعبارة السابقة الى قوله فانها لا تنافيان اما الاول فظ واما الثانى
فلان قوله وح يجب الفعل يدل على ان الارادة مع الفعل
والفعل حادث فتكون الارادة ح حادثة ثم قال والعبارة الثانية الى قوله
فيجب الفعل يدل عن قوله وح يجب بتركك لفظ ح واما الاضافة فى قوله
بالنظر الى ارادة الذات فبيانه فاندفع ما يتوهم من ان ظ الاضافة يعطى ان
المضاف غير المضاف اليه واما توجيه الشق الثانى فانت خبير بجواز ان يكون
مراد الشارح مما وقع عنه من الانضمام ههنا وما وقع عنه سابقا بقوله
مع قطع عن انضمام الارادة انضمامها اليها بحيث يتعلق فلا ينافى
ما ذهب اليه المصنف من كونها غير الذات ثم المراد مما وقع عن الشارح ح
بقوله اى امكان صدور الاثر صحة صدوره عنه نظرا الى القدرة الى ترجع
الى الامكان العرف الوقوعى كما طنه الفاضل السماكى وذلك حيث قال
اراد به الامكان الوقوعى لا الذاتى كما يناسبه ح الجواب ان الامكان بمعنى
صحة صدور الاثر وهى تركه فى الواقع انما هو بالنظر الى ذات القادر مجردا
عن اعتبار الارادة وعدمها انتهى انت خبير بانه لو كان المراد من الامكان الوقوعى

لصدور الفعل ولا صدوره لما يمكن الجواب عن تلك الشبهة بضرورة انه
لا يصح ذلك فى وجود الممكن ولا فى عدمه لانه اذا لم يتحقق جميع شرائط وجوده
فى الواقع استحال عدمه واذا لم يتحقق استحال وجوده فى الواقع فتعين
ان يكون ذلك الحى نظرا الى القدرة مع قطع عن ضم الارادة وجودا
وعدما اليها ومن ههنا لاح سر ما علله المحشى طاب ثراه من انه
لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة الا فى القدم والحدوث بعد ما قال فيما
متفق عليها بين الفريقين وبالجملة ان عند الفلاسفة كما امتنع الانفكاك
عند الملليين فيه واما جواز انفكاكهما معا بالنظر الى القدرة فلا يكون الامكان
بقطع النظر عن ضم الارادة وعدمه قد تبين ثم ان ما ذكره الشارح ان
ارادة الله وجب ضم من التردد يدل على ما قلنا فقد اندفع ان الارادة
عند الفلاسفة فى الازل كما يمتنع للصدور يجب بها كذلك عدم الارادة
يستحيل فيه الصدور يجب فالفرق بينهما من حيث وجوب الارادة الا
وعدم وجوبها واما امكان الفعل وصحة صدوره ولا صدوره فهما
سيان ثم انه بقى الكلام فى ان الامكان عند الفلاسفة هو الذاتى وعند
الملليين هو الوقوعى ومن الظاهر انه يجرى فيه مثل ما قلناه انه اذا
اجتمع الفاعل جميع شرائط التاثير فيستحيل اللاصدور حيث انه يلزم
تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يستجمعها فيستحيل الصدور فتقرر
ان الكلام فى جواز كون ذلك الامكان بالنظر الى الذات بما هى هى
فاذا تقرر هذا فنقول ان حاصل ما ذكره الشارح فى رفع كلام المصنف طاب
ثراه من الجواب هو ان الامكان بهذا المعنى اى صحة صدوره ولا صدوره
نظرا الى ذات القادر بما هى هى لا يتاتى وجوبه نظرا الى الارادة واعتبارها

على تقدير وجوده لا مطلقا انت خبير بانه يلزم ان لا يكون الكافر الذي مات على كفره
قادرا على الايمان لانتهاء الفعل عندهم والمفروض عدمه فلا يكون حاصلا فلا يصح
تكليفه به والا يلزم تكليف بغير ما هو مقدور له مع انه لا نزاع في انه مكلف
وما ذكره طاب ثراه انما يصح لو آمن بعد الكفر لا مطلقا قوله وهو جائز
ان يستمر التكليف حال القدرة انما يصح في التكليف بامور يؤتى بها في الثانية
لا مطلقا فانه لو لم يؤت بها لا معنى لعذاب العقاب بوجه ما قوله لا فائدة
استمراره لان فائدته تحصيل الفعل دون الابتلاء فانه فائدة حدوثه و
باطلاقه ان للتكليف فائدتين احديهما ناظر الى استمراره وهي التحصيل وثانيهما
الابتلاء وهو ناظر الى حدوث التكليف يعني انه لما جاز حدوث التكليف
قبل القدرة على الفعل واستمراره الى حال القدرة فللتكليف عنهما
حدوثا واستمرارا وكل منهما فائدة ثم ان هذين الامرين عناهما بالتكليف
لا مطلقا فليتدبر قوله ان النزاع المذكور لفظي انت خبير بان هناك نزاعا
معنويا لا لفظيا فقط على ما ظنه طاب ثراه بل انما يكون كذلك على قول
مجوزي بقاء العرض في آنين كما عليه بعض القدماء واما الاشاعرة فلما
لم يجوزوه لم يصح جعل النزاع لفظيا بينهم وبين هؤلاء كيف لا وهم يستدلون
تارة على ذلك المعنى بعدم بقائها في آنين فلا يصح تحاميا عنهم ان المقصود
من وجوب معيتها وجوبها اذا كانت القدرة جامعة لجميع شرائط التاثير
واما اذا لم كذلك فلا وبالجملة ان القدرة لا يجزى فيها اعتبارات ثلثة
بشرط شئ ولا شئ ولا بشرط شئ عندهم حتى يصح جريان المعية واللامعية
وامكانها فكيف يجوز ما مر لا يجوز ذلك فيها قال صاحب الشفاء في
بحث القوة والفعل بعض الاوايل وغاير نحو منهم ان القوة تكون مع الفعل

لان التمكن واحد منهما يستلزم التمكن من الآخر في جميع الاوقات لكلام لما كان
مساس القدرة الى طرف الوجود فقط فاجاب بما اجاب واما كون القدرة والتمكن
حال العدم من متعلقه في الاستقبال فيرجع ذلك الى عدم قوله فيه فيستلزم العدم
فقد لاح بعد التنبيه والتي ان التمكن في الحال من الفعل وتركه في الاستقبال كما
فاما السؤال بان الاستقبال اما ان يكون ظرفا للفعل او الترك فلا يكون
الامكان الوقوعي لهما على الاول ولا على الثاني فانما يستقيم او كان الاستقبال
ظرفا للتمكن وليس كذلك بل انما يكون الحال ظرفا للتمكن من الفعل والترك
في ثاني الحال وان لم يكن هو نفسه ظرفا لشئ منهما فتدبر وهر هنا لطيفة حاصله
الفاضل السماكي قدره ذلك السؤال وعوره بقوله واقول عود السؤال على التقديرين
مما اذ لنا ان نختار ان وجود الفعل في ثاني الحال والتمكن من العدم في الحال ومن
الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة انتهى وهذا كما ترى ان التمكن من العدم
بالامكان الوقوعي لما لم يجامع وقوعه لم يصح ما وقع عنه بقوله والتمكن من العدم
في الحال لو كان ظرفا له حيث ان الموجز القدرة ان يكون فعلها في آن واحد بها
معا لا باحد هما في آن وبالآخر في آن آخر والا يلزم عدم التساوي وقد صرح به
المحققون من المتكلمين كما نقله صدر المدققين وغيره وهر هنا لطيفة اخرى لما قال لما ان
التمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال ضرورة ان الحال اذا كان ظرف
العدم فلا يتمكن فيه من من الوجود وبالعكس فلا يكون القدرة لنسبتها اليهما متساوية
وفسر عليه ام ما نظر الى ثاني الحال وذلك لوجوب وجوده فيه قوله ويمكن دفع هذا
الايراد بان يقال حاصل ان شرط القدرة اجتماعها مع الفعل لا مع التكليف
حيث جوزوا كون التكليف متقدما عليها حيث انه انما يتعلق بما هو مقدور

بالطرفين على السؤال
صح ان يكون تكليف يصح
تعلقها هم

يكون صه

ولا تقدمه وقال بهذا قوم الضمير الوارد بعده بحين كثير فاعتبر
بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اى لا يمكن في جبلته ان يقوم
مالم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان يخت وبهذا القائل
لا محالة غرقى على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون
بالحقيقة اعمى بل ما هو ليس موجودا ولا قوة له على ان يوجد فانه يستحيل
الوجود وذكر مثله الشيخ الشهرودي في المطارحات حيث قال
وقد ظن قوم ان القوة لا تتقدم على الفعل وكان الفاعل عند الاشتغال
لا يمكن من المنازعة واما عوام الناس وما يغلب من هذا الزمان
ممن شانه ان يتحدث فانهم ربما يعللون بان الغرض لا يبقى زمانين
ولهم في هذه المواقف كلمات حرام على العاقل ان يلتفت اليها التفاتا ما
وهي لا تستحق الرد عند عدم القدرة والفعل معا حيث لا يتأتى الاثر عن
المؤثر فتدبر **قوله** قبل الفعل اذ لم يستجمع جميع شرائط التاثير **قوله**
معه اذا كانت القدرة مع جميع شرائط التاثير **قوله** الدليل الذي
اشار اليه بقوله الثاني منهما ان القدرة نفسها كونها محتاجا اليها **قوله**
قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله ويكن والا ولا وذلك لان المتبادر منه
الامكان الخاص ولما امكن ان يكون المراد به سلب وجوب مخالفة
القدرة للفعل قال والا ولا ولم يقل الصواب **قوله** وقد اشار الى ان ليس
منع لبطلان الثاني ويمكن ان يكون منعا للملازمة وذلك بان يقال
ان اراد بقوله لكان قادرا على عدمه ان المعدوم يتاثر عن فاعله مخونة
والسند في اصل الكتاب وان اراد به كونه مقدورا بمعنى انه مما تتعلق به
القدرة فالملازمة مسلمة والتالي فساده ممنوع وقوله وايضا يكفي في

قوله والى الثاني يعني القدرة والفعل مع شرائط التاثير جميع

جواب آخر على تقدير كون العدم متعلق القدرة كما ان الاول على تقدير ان يكون
متعلقها استمراره ثم المراد بكونه العدم متعلق القدرة بمعنى الاستتباع
على ما قال يعني الاستتباع ان القادر لم يفعل فان ابقاء الفعل ليس فعلا له
وبالجملة ان الاستتباع مصحح لتخلل الفاء فيكون مدخولها تابعا وفرارا مما يتقدم عليها
من المتبوع الذي يستتبع ما بعده ما حتى ان استثناء العدم بغير الا ليته
على ما قال صاحب التحصيل فيه ان اعتبار برهان لم وان في القياسات
الاستثنائية المتصلة يكون بالمستثنى لانك اذا قلت ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود واستثنيت كان برهان لم فان المستثنى هو بازاء
الاوسط في الحمليات انتهى وهو صريح في المدعى حتى اذا استثنيت نقيض
التالي فيفيد نفي المقدم افادة ان وبما علمت ان العلة في العدم يعني الاستتباع
اندفع الاشكال بان العدم انتفاء صرف فلا يصح ان تتعلق القدرة به لتعلقها
بما هو فعل لا عدم ووجه الدفع ان انتفاء ان اسناء الفعل ليس فعلا الانتفاء
لينتهي اليه دلك بل المراد تعلق القدرة بوجوده لا مطلقا ويمكن توجيه كلام المصنف
طاب ثراه بوجه آخر وهو ان اسناء الفعل ليس فعل الانتفاء الصحيح تعلق القدرة
به لان معناه ان الطرفين اللذين هما متعلقا القدرة هو الفعل والترك
لا الوجود والعدم حتى يحتاج الى احد الوجهين اللذين اشار اليهما اصحابنا كونه
متعلق القدرة من حيث الاستمرار وثباتهما كونه كذلك من حيث الاستتباع **قوله** وكل
ما له الامكان الى قوله سواء كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة انت خبير بانه لا يزاع لاحد
من العقلاء في جواز صدور اي شئ كان منه تعالى بالواسطة ومن الظاهر ان قدرته تعالى

منه عدم م

شاملة لجميع الممكنات من هذه الجهة كما علمت اصناف الممكنات منهم على امتناع صدور
القبيح عنه تع مع قدرته عليه ومنهم على امتناع قدرته تع على فعل القبيح وبعضهم على مثل هذا
حتى ان من المجلسي من يقول بصدور الاهر من مرير وان الفاعل يجب كما علمت
فنقول من ذلك ان يكون المراد به امكان الشمول قدرته لها بلا واسطة اصلا
ضرورة ان القادر على الايجاد والمحرك قادر على ايجاد الحركة كما مر اليه الاشارة
به ولكن صحة صدور ما عنه تعالى بقدرته البالغة نظرا الى ما لا ينافي استحالة نظرا
الى الامور الخارجة الا ان بقي ان المراد بامكان الصدور عنه تع امكانه بلا واسطة لا مطلقا
ضرورة ان بالواسطة ويغيرها يتعلق بالصدور لا الامكان والحاصل ان ما وقع
عنه بقوله ضرورة ان القادر يشبه ان يكون اشارة اليه وهو لا ينافي كون صدور
عنه بالفعل بواسطة او بغيرها كما لوح اليه انفا وتقرر ذلك ان الضرورة قاضية
بان القادر على قادر الشئ قادر على ذلك الشئ سيما اذا كان ذلك هو بتوسطه
والامكان الممكن اكمل منه وبهذا يمكن اثبات الكلية المذكورة من دون الحاجة
الى اثباتها الى مؤنة التعميم في الواسطة ومن ههنا ظهر لك ما اورده الفاضل
السماكي بقوله اقول لا جدوى لمنع الكلية المذكورة اولا مستندا لقبول المنع والقول
المنسوب الى النظام فارجعه في بيان هذا المقصد ما ذكرنا انتهى ثم ان مراده
بما سبق عنه بقوله اقول انا اثبات هذا المطلب ان الواجب تبارك عن النقص من
كل وجه ولا شك ان عدم قدرته على شئ يكون مصدورا للغير وخصوصا اذا كان الغير
ممكنا نقص يجب تنزيهه تعالى عنه لظهور انه لا يتصور ان يكون ممكن اكمل من الواجب
بوجه انتهى انت خبير بان هذا مستنبط مما ذكره طاب ثراه بقوله ضرورة ان
على القادر ما ادعاه من الظهور مما ذكره من الضرورة ومن ههنا لا يتجه
لما ذكره من السند بوجه سواء كان ذلك من منجم او غيره ثم انا قد قطعنا النظر عن

ان ما ذكره

ان ما ذكره من منع الكلية المذكورة اولا مستندا بذلك السند انما يصح لو لم يكن تلك الكلية بمؤنة
الواسطة بل يكون ذلك من دون الواسطة وهو محل تأمل قوله لما كان الامكان علة
حيث انه لما كان بسبب الضرورة الطرفين الى الوجود والعدم وصدور ما كانت
علة لاستغناء معلوله كما مر الوجوب والمنع وعدم العلة علة لعدم المعلول
فيكون الامكان علة لحاجة الى المؤثر واما افتقاره الى غيره من الشرائط والاستعداد
فبحسب خصوصية بعض الممكنات ثم لا يخفى ان الفاعل اما موجب واما مختار والاول
فسمان تام وناقص موقوف تاثيره على شرط حادث ومن انقطاعه لا يلزم من
بطلان الاول باتفاق المليين بطلان الآخر حتى يثبت انه القادر المختار ومن
ههنا لاح حال ما ذكره طاب ثراه بقوله لا امكان له في صوره الايجاب ما علمت الوكر
سابقا باتفاق الملتين فثبت بذلك كون الامكان علة لحاجة الى المؤثر القادر الآمر
ومن الظاهر انه لا يتوقع المدعى على ما ذكره من نفي كون الامكان علة للتاثير في صوره
الايجاب كما قررناه والعجب من الفاضل السماكي انه لم يتفطن مع وقوفه عن المصنف
في شرحه للاشارات ثم تقول لعل قوله والتاثير للامكان تعويض بما صدى اليه
الشارح من المنع ولو قطعنا النظر عن ذلك فنقول بما حصلنا كلام المحقق
التحصيل ولخصناه في التلخيص ظهر ان الامكان وان كان علة لحاجة الى المؤثر
مطلقا ولكن تعوق النظر يظهر احتياجه الى الواجب بالذات فيكون الامكان
علة لحاجة الى القادر المختار مطلقا ولعل هذا اولى مما تصدى له طاب ثراه
لان الاحتياج انما انعقد على ان تاثيره نوع لا يكتفي بالايجاب لان الامكان علة
لحاجة الى المؤثر القادر فقدره ومن ههنا قبل انه ان اريد ان الاحتياج وقع على تاثير
الواجب لا يكون بالايجاب فهو خلف لكن لا نسلم ان الامكان علة لحاجة الى المؤثر القادر
لان الوكر الشارد الى المركز والصادر عنه الى الفوق لما كان الصدور والمؤثر

اندفع ما

الغير القادر فيكون الامكان عائدا الى المؤثر لا الى المؤثر القادر وان اريد
ان التاثير بالايجاب غير ممكن مطلقا سواء كان بالقياس الى تاثير الواجب او تاثير
غيره مع فهو ممنوع لان بعض التاثيرات بالايجاب كالميل الى المركز مثلا
نعم لو كان الايجاب في ان ليس في عالم الامكان تاثير بالايجاب صحلا كان
لما ذكره وجه ليس فليس والوجه بما قررنا ظاهر قوله وجب انتهاء جميع للقدورات
انت خبير بانه ليس هذا من المتنازع فيه الا بما قررناه انفا من علة الامكان
للحاجة اليه مع تحقق النقيض ايضا يمكن ان يقال ان قوله ثبت شمول تعلق
قدرته جميع المقدورات اشارة الى ان صدورها عنه تعالى لا بواسطة لايجابي
عمومية قدرته المطلقة على جميع الممكنات مطلقا لان تعلق القدرة بها غير
قدرته مع عليها نظرا الى ذاته مكافئة اخر جها عن المتنازع فيه فليتدبر

قال الشارح هذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق لا خوان
علة نعوت الازل لما كان مبدا لانكشاف جميع الموجودات فيتميز بعضها
عن بعض فلم يجز ان يكون خصوصية بعضها مانعة عن تعلق قدرته الباقة بها
فلا يبعد كونه سندا لمنع هذا الاستدلال على قواعد الاشاعرة كما ان ثبوت
تلك الذوات في الاعيان سند لمنع هذا الاستدلال على قاعدة الاشراق
وذلك بان منع كون الامكان مقتضيا للمقدورية ولو سلم فلا نسلم ان كل مقدور
فهو مقدور له مع جواز امتناع بعضها بالنسبة اليه لتميزه عما عداه اما بوجوده
العلمي واما بنسبة العيني فلهذا لا يكون المذهبان متشاركين مع ورود
المنع وان كانا متفقين في السند ولعله طاب ثراه اشار اليه بقوله لا يخفى
عليك انه لا فرق بين المذهبين مع ورود المنع انما الفرق مع وقوعه ولكن يمكن ان يقال هنا
ان الاستدلال لا يصح ان يشتغل بدفع شبه المصادرة ومن الظاهر ان ما سلكه هذا الفاضل

مع وقوع هذا المنع على المذهبين هو ذاك لان ما ذكره من قبل الاشاعرة
بانهم لما اعتقدوا ان لا تاثير لغير الواجب الوجود لا يصح ان يكون دليلا على
هؤلاء لان من يسلم عمومية قدرته مع كيف يسلم هذا فيكون منشا سيان ورود
المنع عليها فاثبات كل منهما بالآخر يكون بمنزلة الدور والدائر فيكون بمنزلة
المصادرة والى حاصل ما ليس برهانيا ولا جدليا ولا من اغبياء المتكلمين
انهم لم يقولوا به وان قالوا به يكون في مرتبة هذا الدعوى واما وقوع هذا المنع
على مذهب المعتزلة فبان بنى ان كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عنه
ولكنه في حيز المنع فانه بمنزلة المصادرة لكنه طاب ثراه قد تصدى
لتقويته ذلك بان المعتزلة لم يجوزوا امكان تعلق قدرة الواجب بافعال العباد
بالنظر الى ذاته بل يمنعون تعلق الارادة بها وافعال العباد كما تعلم
من اولهم انفي واما ما اورده الفاضل السماكي بقوله لم يحصل السند ان خلق الاجسام
مقدور لكونه مقدورا للباري مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العباد الفعال
عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام لم خصوصية بالنسبة اليه سبحانه
ليست تلك الخصوصية الى العباد فهو مردود وضرورة ان المراد ان ما هو مقدور
للعباد ويكون مقدورا للباري الخ واما نقضا فبان في جوهر ذاته فانما يتعلق
قدرته العالمة به واما ما يكون مقدورا له تعالى كالجواهر من العقول والاجرام
فربما استحال صدورها عن العباد فضلا ان علة التي يجب ان يغاير ذلك التي
بالمهية والفضيلة والرتبة قال الشيخ في الشفاء ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية
المتوسطة بين الاول وبينها دونها في الرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان
العلل المعطية للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد يكون خسيسا انتهى وهو خلاف
ما علمه ام مقدور العباد فانه يكون مقدورا له تعالى ونقضا انه لا يتم امكان المقدور عنه

فتجادل

بالنسبة ه

بالذات ولا يلزم من ذلك توهم كون المعلول اقوى من العلة واشرف منها
بل يكون البعد عن مبدء قابلا جدة وان امتناع صدور خصوصية ملك الطاير
من العباد لا يعطي امتناع صدور افعالهم عنه فتدبر كما اراده هذا المؤخذ
ومن ههنا اندفع ما ذكره في وجه الاندفاع من انه ليس مقصودا بالنسبة
من السند المذكور ان الافعال لها خصوصية بالنسبة الى العباد وليس لها
ملك الخصوصية بالنسبة اليه تع حتى يتبين ان المعتزلة لم ينفوا ذلك على المقصود
ما حررنا كما لا يخفى انتهى وبهذا كما ترى على ما قررنا قال الشارح ونسبة الذات
الى جميع الممكنات اي وان كانت متفاوتة الاستعداد قال بجنبار فلو كان
النقصان في جميع المهيات متشابها كما كانت المهيات واحدة ولكان مهيات
الانواع بتفاوت ذلك كذلك مهيات الاشخاص تحت الانواع انتهى وكذلك لا
لكان الكمال فيها متشابها وباطلة انه لو كان ذلك فيها متشابها كما كانت المهيات
متغايرة فقد الفرج ان نسبة تع اليها في اعطاء الوجود وكماله على السواء وان
بعض الممكنات ناقصا فرجع ذلك الى ما يرشد اليه قوله سبحانه ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وكذلك وكي النسبة
اتباع الرواقيين ومن مر اسم الاشراقيين القائل بان الممكنات سي الانوار
حيث قال ان تفاوت النورية ليس الا بالشدة والكمال فان النور الصباحي
اشد والكدر الاشعة الجدرانية لانها اعظم مقدارا منها او اكثر عددا وانور الانوار
شدة وكمال نورية لا يتناهي فلا يتسلط عليه بالاحاطة شئ من الانوار المحدودة
لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذا الشمس الى عالم الطبس من حيث انه
لا انور ههنا لك كما لا انور منها ههنا لامن حيث الشدة والقوة لتناهيهما بالشمس
وعدم تناهيها نور الانوار وكما ان ههنا بترتب الانوار العرضية عن الشمس

الى ضعف الثوابت نورا فكذا ههنا ك بترتب الانوار الذاتية من نور الانوار
الى دون العقول نورا فاذا تقرر هذا فقد لاح اندفاع ما اورده الفاضل السماكي
على ما قاله الشارح من المنع بقوله فيمنع يستند القول الفلاسفة القائلين بان
الكل الاول صادر عنه بلا واسطة دون البقية انتهى وبهذا كما ترى انه قد نشاء
من غفلة عن انه لا تتناسى ونسبته ذاته تع الى غيرها وان كون هذا في غير الابداع
وذلك غير الاختراع انما هو عن حيث ذاتها بما لها من القبول والامكان فاد فوق
بيان استعداد الكم فاحسب لكم قل كل يعمل على شاكلته الذاتية قولها الى الابداع
ههنا بما علمه اصطلاح خواص الحكماء من انه ايجاد غير مسبوق بغير ذات الباري
والاختراع ما يقابله من توقفه على غيره تع ايضا فالابداع على هذا الاصطلاح
يتعلق بالصادر الاول في سلسلة الممكنات الطولية وبنظام الوجود الذي هو الممكنات
المبين تصنيف الباري الجواد في سلسلة العرضية وذلك بخلاف الابداع على ما
عوام الحكماء من عدم افتقاره الى المادة والمدة فيدان توسط الشرائط
والوسائط في بعض الممكنات المستندة اليه تع لا ينافي كون قدرته المطلقة
متعلقة بجميعها عند الفلاسفة ولا ينافي وحدته الحقة صدر كل جهة وفي ههنا اندفع ما في
من عدم تناول قدرته على ما علمه الفلاسفة لجميعها لانه واحد حقيقي لا يصدر عنه
بلا واسطة الا واحد قوله بل هو متعلق الارادة بظاهره مبدل على انه للتقرر وان كان
الانسب ان يكون للاضراب لكنه لا تساعده العبارة وان ساعده المعنى وذلك
على ان مفاده ان الخصوصية لا تمنع عن تعلق القدرة بها بل انما تمنع عن تعلق
الارادة بخلاف الاول فانه تساعده العبارة دون المعنى حيث ان مفاده هو ان
الخصوصية ما نعة من تعلق الارادة ايضا بها قوله مبدل على ذلك بما نقل سابقا انت
بانه يدل بظاهره على ان الممكن لا يصح ان يصدر عنه تمكن بالاصالة وما سبق من

على تخصيص حركات العباد وبصدور ما عنهم فليس كلامه شبهة تدافع فتدبر قوله هذا الايجب
تجوز صدور ممكن من غير الواجب اى فقط بحيث يمتنع صدوره عنه تعالى الى ذاته وذلك
بشهادة امرين احدهما ما سبق من صدور افعال العباد عنهم وثانيهما ما في الكتبة المتصلة بهذه
الكتبة بلا فصل فاذا كان المراد من نسبة الذات الى جميع الممكنات تلك النسبة على ان نسبته
تلك اى اعداه على التسوية وان كان ذلك متفاوت بحال القوة والاستعداد فانه ينتج
ما ذكره الفاضل السماك وذلك حيث قال اقول اذا كانت المادة مستعدة للحدوث ممكن
دون آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على التسوية كما صرح به الشيخ بقوله وعلى التقدير
ثم قال وهذا مقصود الشيخ لا انه يجوز صدور ممكن عن غير الموجب انتهى انت خبير بان الامكان
الذاتي مصحح للمقدورية في الجملة وان كانت المادة من هو فيه الوجود بالاستعداد وهنا
الى نظرا الى الذات سواء تعلقت بوجود الممكنات ام لم يتعلق اندفع ما ذكره ايضا بقوله ثم
اقول اذا لم تستعد المادة لحدوث ممكن آخر لم يكن مقدورا فلا يصح كون المصحح للمقدورية
هو الامكان وهو ظ قوله وقد نقل عن ارسطو قال الفاضل السماك بعد نقل كلام ارسطو
في دفع الشبهة ما حاصله ان القديم يوجد بالاشياء فيه اصلا وما يكون خيرية على البالان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ثم فرع عليه قوله فلا يصح فواهم لا يمكن ان يوجد الشر انتهى
وهذا كما ترى حيث ان الكلام حكما بانه لا يمكن ان يوجد الشر بالذات وهو لا ينافي ان يوجد
لازما للخيرات وعلى سبيل العرض وقد نبه عليه الشيخ في عدة مواضع منها قوله ولو صح
ايضا وجود الاشرار لكان ايضا من مقتضى ذلك النظام ومنها الضرورات التابعة
للغايات في الموجودات وان لم يكن مقصودة في حفظ نظام الكل فانها تأدت الى الآيات
نافعة بالتدبير الالهي لحفظ نظام الكل ونظره ما في الشفا كثيرة واما ما في رسالة القدرية
فهو ان هذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات وان كان حصولها على سبيل الوجوب
واللزوم لكنها غير خالية عن حكمة بها يكون قوام العالم ولولا تلك الحكمة لما وجد هذه الشرور انتهى

قال الشيخ في رسالة في معرفة سر القدر
ان الذي يقع في هذا العالم من الشرور في
النظام فعلى اصل الحكيم ليس بمقصود من
العالم وانما الخيرات حكم الجميع مقصود
اعدام وعند انقطاعه النظام
مراد وغير

قال في تفسير سورة الفلق قوله سبحانه قل اعوذ برب الفلق فانه فلق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود
في هو به بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الاول
ثم بعد ذلك تتادى الاسباب بمصادفتها الى شرور لازمة عنها في قضاؤه وهو السبب الاول
يعود

عن هذه الاقوال ان الشرور ليست مقصودة بالذات للباري الحق الذي
هو خير محض فان صلاح حال الكل من حيث هو كل مقدم على صلاح حال الجزئي نفسه
فكل ما يوجد خير انظر الى ما هو المقصود للخير بالذات اى نظام الكل وصلاحه
فلا شرية فيه والعجب عن ذلك الفاضل انه اشتبه عليه المقصود بالوضع بالمقصود
بالذات وهذا كما ترى وما وقع عن ارسطو من كونه متعلق الايجاد وهو محمول على كونه
كذلك بالعرض فلا ينافي ما وقع عن افلاطون من ان حقيقة العدم فلا يتعلق به
الايجاد حيث ان مراده منه انه لا يتعلق به الايجاد بالذات قوله على هذا يكون
مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان ناظرا الى ما ذكره شارح حكمة الاشراق فيه بقوله
ان حكماء الفارس قالوا يكون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة وهو رمز على الوجوب
والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان
المبدأ الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء
الفارس الخائضين في غمرات العلوم الحقيقة ولذا قال النبي في مدحهم لو كان
الدين بالثريا لناله رجال من فارس الى آخر ما ذكره فالاعتراض على هؤلاء
من سوء فهم مرادهم ثم ان هذا الخبر نقله البيضاوي تبعا لصاحب الكشاف في تفسير كريمة و
وآخرين منهم لما يلحقوا بهم قال الشارح لكنه غير لازم مما ذكر يعني ان ذلك المعنى الذي اراده
الثنوية من ان الخير من يغلب خيره على شره والشر بالعكس من يغلب شره على خيره غير لازم
مما ذكر اى ذلك المعنى غير لازم من دليلهم حيث قالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا او شرا كثيرا
ومن الانه لا يلزم من ذلك ان يكون الخير غالبا والشر مغلوبا او بالعكس وذلك
لجواز تساويهما في الكثرة فلم يلزم من ذلك غلبة الخير على الشر وبالعكس حتى يصح
ان يراد من الخير ما يغلب خيره على شره وبالشر عكسه وايضا يلزم غلبة الشر

هذا ام

على التقدير على الغيرية وجود العالم وهو تناقض سيما ان الوجود خير والعدم شر
فكيف يكون فيه الشر غالبا والا يلزم ان يكون الوجود شرا وهذا كما ترى قوله
بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والاعراض فالكثرة له قبل الذات لتقدسه
عن الماهية ولا بعد الذات لتنزهه عن الاعراض والصفات ويعبر عن الاول بالاحدية
وعن الثاني بالصمدية وقد اشار صاحب الاشراق الى هذا المقام في التلويحات
حيث قال اقول بطريق عرشي ان الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته فماهيته
معلولة بما حاصله ان الواجب لذاته لو انتزع في الذهن الى ماهيته ووجوده
كان له ماهية كلية ضرورة ان التشخص ليس الا نحو الوجود على ما صرح به المحققون
وكل ماهية كلية فانها لا تمنع لذاتها جزئيات غير متناهية فلك وجود شخصي لنفس
تلك الماهية لاستحالة الترجيح بلا مرجح واذا لم يجب وجود شخصي لنفس الماهية لم يكن
الواجب لذاته واجبا بنفس الماهية على انه يلزم ان يكون تلك الماهية مع ما لها من الاجزاء
مبدأ لتفصيلها وتشخصها وهو بط وبما قررنا ظهر ان قيام الحكماء لم يحصله
حيث اعترض عليه بوجوه منها ان لزوم الماهية الكلية على التقدير المذكور ممنوع
لم لا يجوز ان يفصل العقل الى انيته وماهيته جزئية متشخصة بذاتها ولم ان نسبة هذه الماهية
كان النزاع لفظيا وانا نتم ما ذكره لو ثبت ان كل ما وراء الوجود يجب ان يكون
ماهية كلية ومنها وجوه اوفى اصعف مر هذا يظهر حالها بما قررنا وذلك لان ما وراء
الوجود ليس الا الماهية الكلية فاقول بالخلاف الى انه وماهيته جزئية متشخصة ليس الا منها فقط
فتخلف القول ولعله قدس سره ان التشخص غير الوجود وليس ذلك الا بعض الظن فليتدبر قوله
بدل على علمه بل على انه عين ذاته لانه نفس الوجود الحقيقي الذي هو ذاته لذاته فاذا كان
وجوده نفس ذاته يكون علمه عين ذاته قوله وفي هذا الدليل سر تامل فيه لعلك تشير
به الى ما ذكره ارباب الجذبات الالهية من ان الممكن لما لم يوجد بذاته بدون عين اعتبار موجده تعالى

الا جزاء لكونه فرد الوجود الحقيقي
ولامع الذات لتقدسه عن

٤٣

بسناء المصطفى على كل عالم ممكن ليس عالما بمعلومه بالحقيقة الا فياض وجوده والى هذا
اشار بقوله ره ولا يخطون بشئ من علمه الا باذنه فيكون الواجب بذاته عالما بجميع المعلومات
بل ليس عالم معلوم بالحقيقة الا هو وكل عالم شئ يجب ان يكون عالما بذاته ولما كان واجب
الوجود بالذات عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الموجودات صار علما بذاته علة مستلزمة
للعلم بجميع الموجودات ولهذا اشار بقوله ره الا بعلم من حيث هو هو اللطف الخبير قال
صاحب الفتوحات فيها فلو لم يكن بين ذاته تعالى وجميع الموجودات سبب رابط وتعلق ضابط
لم يكن العلم بذاته تعالى علما شاملا لجميع الموجودات وهذا سر التوحيد لارباب التجريد ولعل المراد
من السر كون نسبة ذاته الى الموجودات نسبة البحر الى الامواج والحاصل ان اصحاب
هذا الفن ذهبوا الى ان ليس الوجود والموجود ما خلا ذاته تعالى واما الممكنات فانها
سي شئون وعتبارات فلذا قالوا انه اذا تطبعت صورة واحدة جوهرية في مرايا كثيرة
عديدة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديد وغيرها من الاختلافات
فلا شك في انها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافها تباينا او
هذا التكثر غير قادح في وحدتها والظاهر بحسب كل من تلك المرايا غير ما لها بحسب سائر ما
قاله الحق والله المثل الاعلى بمنزلة الصورة والمرئيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة
باستعدادا تها فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها تجلى آخر فيتكثر ويتغير ذاته عز شانه
الظهور باحكام سائر ما كن صورنا ما وقد اشار اليه بعض العرفاء شعر وما الوجه الا واحد غير انه
اذا انت اعددت المرايا تعددا ويبطل ان راى هو لا الاصحاب ان الوجود والوجود شئ
حسي هو ذاته تعالى واما ما عداه فليس بموجود ولا وجود او اما مذهب الحكماء فهو ان الموجود
والوجود كما يصدق على الواجب وعلى سائر الممكنات مع حيث استنادها اليه تعالى فالاول الحق
مطابق لانتزاع الوجود عنها وان كانت هي في انفسها منتزعا عنها وكذا الامر في سائر صفاتها
من العلم والقدرة والطبيعة حيث انه تعالى منشأ انتزاعها عنها وان كانت منتزعة عن الممكنات

فمن هذه الجهة يعلم ان ذاته جميع الموجودات وان لم يكن شيئا واعتبارات لها واما ما علمه ذوق المتألهين
من الحكمي وفهمان الوجود حقيقي حقيقي والوجود امر كما يصدق عليه الممكنات بعني انتسابها الى الوجود
الحقيقي لا بعني انه ينتزع عنها وذلك كالشمس حيث ان المراد منه ما هو منسوب الى الشمس لا ما يقوم به
والشمس واحدة والمنسوب متعددة فالوجود حقيقي حقيقي والوجود امر كما متعدد الاوامر حيث انتسابه
اليه فافهم واعلم فانه الحق بذاته فقد علم جميع معلولاته المنسوبة اليه الموجودة بعين انتسابها اليه والاشارة
من قال بان نسبته الاول الى الثواني كنسبة جميع الذنب هذا المذهب متوسط بين مذهبي الصوفية والحكمي
واما الايراد بانه يلزم حمل الشيء على نفسه لان الممكنات موجودة حقيقة وبالذات لعدم قيام
الوجود بها وانتزاعه عنها فكيف يفارق الصوفية فهو مردود فان الموجود ما ينتسب الى حضرة الوجود
كما ان المنسوب الى الشمس ومن الظاهر انه حقيقة فيه مع عدم قيام الشمس به والمقول على الامر
مع عدمه به ولما كان الانتساب يستلزم وجود الاطراف لا نفرع لها فاندفع الاشكال المزبور
تقدم الشيء على نفسه او التسلسل لان الانتساب فرع وجود المنتسبين ومرادنا ان اصلها لا يكون
قبل الانتساب ووجه الدفع ظاهر ولذا افيد وبهذا ما سبق الله تعالى ممكنات بس لها وجود كذا في
الى حضرة الوجود لان الوجود ليس عارضا لها ولا قائما بها ولا ما هيتها بل مصداق حمل الموجود عليها فهي
انتسابها الى الوجود وكل ان الله تعالى هو منسوب الى الحديد ووذلك هو مصداق حمل الحداد عليه فهو
هذا على ذوق متألهي الحكمي، وعلى اذواق الصوفية اعلى من ذلك فافهم زيدك ان الحقيقة
الممكنة لا يطلق عليها الوجود اصلا بل الممكنات مظاهر الحقيقة الكونية الواجبة بنسبتها الى
تلك الحضرة كنسبة الاضواء الى السراج والاشعة الى النور والنفيثات الى الطبايع الكلية ثم اذا لاحظ
ان ظهورها هو الوجود وليس الوجود الا الوجود الحق الاول تعالى شانه فليس الظهور الا له فالظاهر الحق
هو الله سبحانه وانما الخفي ما عدا ذاته تعالى فاذا هو خفي من حيث ظهوره ونسبته الى العقول العقلاء الحكماء
مرشدة الظهور نسبة الشمس الى القوة الباصرة بل لا نسبة بين المتناسبين فتبصر انتهى واما وسط هذه
الاراء فهو مذهب الشيخ في انشائه وغيره واما ما ذكره صاحب الممكنات فيها ان صاحب الشفاء يميل

والرجح لا ما كما في فصوله

الى هذا وذلك حيث قال بعد تحقيق بحث دفع شبهة مشهورة عن ابن سينا في الوجود ان
الحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء من ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ونعم
الوجود المقارن للممكنات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو شيء
فقد لا اختلاف فيه حقيقة انتهى فهو كما ترى حيث ان الظاهر منه ان اختلاف
ما ادعاه سبحانه ظاهر فهو نعم ان الوجود امر عرضي للممكنات يختلف اضافته اليها بان
يكون وجود زيد او عمرو او غيرهما وكونه بصيرا فانه لا اختلاف فيه لا بينهما وانما فيه حيث
الممكنات مما تعلقه عليه الشيخ فهو ان المراد من الوجود المقارن للممكنات انما هو وجود الواجب
وقوله فحكمه حكم اصلاف الاصافة اليها اشاره للان اصلاف اضافة نسبته
اليها كنسبة الشمس الى المستشاع والمراد من محض الوجود هو وجود الواجب ومن محض الوجود
من محض الوجود هو الوجود المطلق العام الذي لا تكثر فيه كما قررناه ويؤيده ما يلوح من كتبه
كالشفاء والتعليقات والاشارات وما يصفها بهما ان الوجود مشترك معنوي بينه وبين
ما عداه اما في الممكنات الشفاء فهو ان العلل المعطية اكمل وجودا اما الفاعلة
للوجود فقد يكون احس وجودا واما في المعلمات فهو ان الوجود الا ضعف انقصها وجودا
في موضوعاتها واما في طبيعيات ذلك الكتاب في فصل نسبة الحكم الى المقولات فهو ان
لفظ الحكم لفظ مشكك مثل لفظ الوجود عندنا وان الشيء اكثر حكم بالتشكيك
انتهى فاذا تقرر هذا فنقول ان المراد بالقول المنقول هو قوله واما مجرد الوجود اي الانجلي الى ان
وجود فهو الباري الحكمي قررنا فليتفكر ولا تقصد دقيقة بوجه تاما والا فاما كان مجرد الوجود واليا محض
الوجود فهو الوجود المطلق وسبحان المتصف انه النور حيث يحس حيث فقد اتضح ومن تقضي
هذا البيان ان الوجود مشترك معنوي عند صاحب الشفاء بين الموجودات باسرها وذلك
على خلاف ما علمه الصوفية والمتألهون من الحكمي، على تقرير ورود ان كان الواجب هو محض الوجود
المطلق عنده ايضا فتدبر قوله هذا الدليل الخ انما يدل على شمول علة انت خبير به

تقريره

كلام الفاضل السماكي قد تصدى لتوجيه المطلب بوجه آخر وهو ان عبارة الجزء الوجه الاخير
ظاهر الانطباق على ما وجب الاشارة اليه من ان الله تعالى فاعل كل شئ بلا واسطة وكذا
ينطبق على مذهب المعتزلة القائلين بان الله تعالى فاعل للموجودات من الارضيات والسماويات
الا بعض الحركات الاختيارية الصادرة عن العباد وكيف والظاهر من الاستناد هو الاسناد
بلا واسطة وعلى الطريقة المشهورة من الحكماء لا يستند اليه بلا واسطة الا العقل الاول
فعلى هذا لا يبعد كل البعد حمل قول المصنف والاجزاء على انه عرض خصوص الحكماء انتهى ولا يخفى
انه لو صح هذا لصح عدم اختصاص الوجه الثاني ايضا بهولاء لان مخرجه تعالى المادة وغيرها
مما عدته العلماء من المعجزة والكشاعرة وهو يوجب عليه بذاته تعالى وان كان النزاع في مخرجه
عن المادة حيث انه مما عدته الحكماء والصابئة والمعتزلة لان وجوده عندهم واجب عندهم ممتنع
الاشاعرة فانهم ذهبوا الى زيادته على ذاته وكذلك الامر في سائر صفاته بل يلزم ان يكون الدليل
الاول الصانع لذلك هو وجوده ان عند الحكماء نظام الوجود على اتم نظام واكمل انتظام على انهم
جعلوا ذلك المشهور بالقياس الى ذلك النظام خيرات كما علمت امرها انفا فقد اتضح
انه لو صح ما ذكره طاب ثراه من التوجيه لصح ان يكون الوجهان السابقان عليه ايضا بمعنى
الا انه حق ان المراد بما وجه خصائص هذين الاخيرين بالحكماء دون ما هو سابق عليهما لانهم
قصدوا بما فيتوجه الى انه لا مفر لكون هذا الاخير لدى الناقد الخبير عما حث لم يقصد للحكماء
له وان هو جاء هم قبلهم ثم اقول انه لا يخلو ان ما قلناه من الايراد انما هو على سبيل الالزام لما سيرد
الفاضل السماكي من التوجيه ولكن الحق الحقيق الذي لا محيد عنه ما حققناه سابقا من ان مسلك الحكماء
والمتكلمين انما هو مسلك المتكلمين ولا الاحكام مسلك الحكماء
لان الاول استدلال مخرجه تعالى عن علة واثبات الصانع من اتقن العالم واحكامه على علة تفعل
بالقصد والاختيار وهو مسلك المتكلمين والثاني من اتقن العالم واحكامه على علة تفعل
بجانب الحكماء، واما الاخير الذي ذكره الله فيكفي نفوذه على وجهين اشرنا الى واحد منهما آنفا
فبان بما قلنا ان ذاته تعالى مستند اليه العالم الذي منه العلم والعلماء وفي غلالة

فبان ٣ فرجع الى ما علمته الحكماء من المسلك الحق واما انتباهي ان العالم لما كان مستندا اليه تعالى
ومعلولا له ومنه العلم والعلي فيكون ذاته تعالى عالما وهو مسلك المتكلمين فاذا تنبه هذا فاقول
ان الاول من هذه الادلة مسلك المتكلمين والثاني مسلك الحكماء والاخير عام شامل لهما
باعتبارين من حيث ان ذاته تعالى مستند العالم ومن حيث ان العالم مستند الى ذاته تعالى عالما
قوله لكن لما صرف من المتبادر يعني بذلك كلام الله على ما ورائه وذلك
حيث ان كلامه يدل بظاهره على ان كل واحدة من الادلة الثلاثة افاد اصل العلم لان الادلين
منها يفيدان اصل العلم والاخير شموله لا اصله قوله صنعا العلماء وبذواتها كالعقول المجردة
والنفوس المطهرة ولعل هذا من ادنى بطون كلام فاتح الاوصياء علي المرتضى عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه ومن ظواهر كلام الامام محمد الباقر صلوات الله عليه وسلامه
والآية بقوله هل يستوي عالما الآية وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين انتهى و
وفي عليه من سائر صفاته الكمالية الجمالية والجلالية وقوله العلم مطلقا اي من غير تقييد
بالذات او بغيرها وباطلاقه انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء
يكون عالما لكون الفاعل اشرف واكمل من انهم لما كانوا عالمين بذواتهم صار الله تعالى
هو عالما بذاته قوله الشارح الفتى جمهور العقلاء بظاهره يشوبان بعض العقلاء ينفي
علمه تعالى بالجزئيات عما يقع في هذا العالم السفلي محال يعلم به ذهب بعض الفلاسفة
على ما يقول الظالمون واما المحقق طاب ثراه فلم يتعرض لهذا الامر ولم ينف صدر العقلاء على ما نقل
هذا البعض لمن له عقل له كيف يدل على الدليل الذي استدل به انت خبير بان ذلك
يدل على نفي العلم عنه مطلقا لا العلم الزائد كما يظهر مما ذكره المصنف فقد تحصل بقوله الاول
فذهاب الفلاسفة قالوا بحصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافتها
العالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة
المعلوم وان كانا واحدا اعتباريا بوجه من وجوه التغاير اعتباري حتى يمكن ان تعقل الاضافة بينهما

ولا كثرة في المبدء الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل يفيض العلم على الموجودات
التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها ثم قال فهذه بهم والباقون منهم ومن ابن سينا للكل جميعا
اتفقوا على انه تعالى عالم اسمى وهو بدل دلالة حرفية على ان قدماء الفلاسفة على انه تعالى لا يعلم
شيأ سوى الله قوله والاولى التي جوزت على صيغة المجهول لئلا ينساق الى امكانه في
نفسه كما يوهمه ظاهر صيغة المعلوم وقوله والى صل نظام الموجودات على وجه الكمال
لانه تعالى عالم بذات الباري والجزء والهباء والنوء السناء فهو الكمال نظام ما الكل من هذا
ومع ذلك لا يتعلق به عنايته بل من ان يتطرق الى سراوقات قدسه ما لا يليق بجنابه فيلزم
فيلزم ان لا يكون حرا واتعالى عن ذلك علوا كبيرا وايده بقوله العور صنع الله الذي
اتقن كل شيء فاذا تقرر هذا فجر بنا لو اشرنا الى هذا الزام بيسط آخر من الكلام فنقول
ان الكلام المحال وجود علم آخر ونظام وانتظام غير ما في هذا العالم وذلك حيث انه
لو امكن فاما ان يكون مساويا لهذا العالم كما لا وتماما واما ان يكون اتم منه نظاما وانتظاما
واما ان يكون انقص منه وعلى هذه التقادير اما ان يمتنع تخلف وجوده عنه ام لا اما الاول
فلا يخلو اما ان يكون صدورهما عنه تعالى من حيث جهتية واحدة ام لا فعلى الاول صدور
الكثرة عن الجهة الاحدية والاحدية الفردية التي لا كثرة فيها لا قبل الذات ولا مع الذات
ولا بعد الذات مع لزوم استناد اللازم وغير اللازم اليه من حيث تلك الجهتية الواحدة كما
في الشقين مع تشارك الكل في خلاف المفروض لان مجموع هذين العالمين نظام واحد
والمفروض خلافه علاوة على انه يلزم كون كل واحد من انتظامين محالا قولا لان لشخص المعلول الواحد
تابع فخر استناده الى سببه وعلى الثاني يلزم حينئذ وحيث فيه تعالى جانب الامر بين الوجوبين
يشتهيان بالاخرة الى جهة فيه تهوفا للدور والتسلسل فيلزم ان يكون له كثرة قبل الذات
واما الثاني فلا يخلو اما ان يتوسط بينه وبين احدهما جهة يلزم اما صدور اللازم
الاكمل بواسطة الانقص الاخس واما ان يرجح من غير مرجح على فرض التساوي مع لزوم ان لا يكون

عز ذلك علوا كبيرا

احدهما

احدهما نظاما وهذا جائز في الاول ايضا واما صدور الاخس بتوسط الاكمل فلا يكون نظاما
واما لا بتوسط فلم يكن بينهما علاقة علة ومعلولية مع عدم امكانهما وجودا على العقيدة فاما
ان لك صدور اللازم واما ان لا صدور غيره وفي الاول المطلوب وفي الثاني اما ان يكون
بمنع صدور اللازم عنه فيلزم لا فعلية الاول لكون الانقص ارتبط من اللازم الاكمل الذي
وعلى التنازل يلزم ان يكون ناقصا عن مادته لا مرجح يرجحه عن سلعة العدم الى فضاء الوجود
وهو لا يجوز اما ان يكون ذلك من حيث العالم الانقص ام لا فعلى الاول يلزم توقف الاشرف
الاتم على غير الاشرف وهو بط بقاعدة الامكان الاشرف وعلى الثاني اما ان يختلف عنه
ام لا فعلى الثاني يلزم تخلف المعلول عن علته مع لزوم كون الاعم فاعما للاتم والمفروض خلافه
وعلى الاول انه كان قد احتاج الى مرجح آخر فاما ان يلزم منه الدور او التسلسل او عود
المحذور فلا يكون صدور ما هو اكمل من الصادر عنه قبل مجيء بمكن وتمام البسط في
شرحنا الايضاحات على كتاب الايماضات والانتصارات قوله اقول للعلم اقول يعلم
بعموم العلم وشموله انت خبير بان ما يدل على توقف اثبات بنوة النبي على علة تدل
على توقف على علم تلك العلة والامر الجايز ان لا يعلم خصوص مرتبة ما لمعجزة مع انها
الشعبذة والسحر وانما لها فلو يرد ما فيستلزم عدم الفرق بين الشعبذة والمعجزة فيلزم
عدم الوثوق بالنبي ومعجزته لاشتباههما بالسحر وسحره وذلك بخلاف ما اذا
علم حالها فانه يعلم السحر المعجزة على سابقا ولم يثبت ذلك الا بانبات عصمته على
وعرفت ههنا ظهر حال ما وقع عنه في حاشيته اولى قوله والاولى ان جعل كلامه على تمام
ثم كان اثبات النبوة يتوقف على ذلك سوقف على القدرة والارادة عليها
فانه لو لم يكن كذلك مع علم بالمعجزة والشعبذة لم يثبت ذلك لانتفاء قدرته تعالى
او عدم تعلق ارادته به وعرفت ههنا ظهر حال ما علل هذا بقوله فان شمول العلم والقدرة طبع الكمال
يمكن اثباتها بالشرع وعرفت ضعف الكلام فيه بان حال ما ذكره طاب ثراه في حاشيته اولى

قوله وايضا لكن ان يقال انه اراد ممن يمكن في كونه تعالى عالما بالاشياء السمعية من العلم
المقدم على الايجاد والممكنات في الاعيان في الازل وعلمه الايراد المذكور انتهى وهذا
كما ترى لما قررنا لا لما ذكره الفاضل السماكي بقوله اقول توضيح ما ذكره ان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب انما يتوقف على التصديق بعلمي العلم والقدرة لا
على التصديق بالعلم المتقدم على الايجاد حتى يلزم الدور ثم قال وتوضيحه على ان التصديق
بارسال الرسل لما توقف على التصديق بالقدرة يلزم الدور اذا العلم ماخوذ في حقيقة
القدرة كما لا يخفى على العالم المنصف انتهى وهذا كما ترى لان القدرة عند مولاه
كونه بحيث يصح ان يفعل وان لا يفعل ومراده ان العلم غير ماخوذ في حقيقة وذلك خلاف
ما علمه الحكماء حيث انهم نفس العلم لانه ماخوذ فيها قال الشيخ في الشفاء بحث اما في
يقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته على نهوم حيث هو قادر عالم انتهى ومن هنا لك
وهنا ظهر ان العلم غير ماخوذ في القدرة مطلقا ثم ان الايراد ههنا بما يرد على العلم كما سيأتي
والجواب والتوجيه والاعتذار ثم ان القدرة فيه لما لم يكن فيها النزاع بين المثبتين
والحكماء لم يكن من المناسب ذكره كما مر سابقا ظهر حال ما ذكره الامام الرازي في شرحه للاشارات
في رد قول صاحبها ان القول بالمعجزة دال على صدق صاحبها حيث مبني على القول بالقوة
المحاكاة العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا يقولون به انتهى وهذا كما ترى انما قد نشأ
عن الغفلة عن انه لا نزاع من هؤلاء واولئك الاقوام مردود الحاقة الى ما ذكره
المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال ان مشاهدة الموكل الذي هي آثار الملوس الانبياء
والهة عليهم كالملك الموكل الذي هو مصدق لقبض ارواحهم انتهى فخبره به على تقدير تسليم العمل
بالايجاب لا يدفع الشق الذي لا نزاع فيه للمتكلمين بجواز ان يكون المعجزات الصادرة عن الانبياء عليهم
لازمة لذاته الحقة مردودين لعدم غرضه بها سيما اذا لم يكن عالما بالجزئيات الزمانية حيث يجوز
ان لا يكون ذلك مرضية له لعدم شعوره به فيجوز كون تلك المعجزات مستجدة لا بمعجزة وان كانت شبيهة بها

واما ان الحكماء لم يقولوا بمثله في الجزئيات الزمانية فهو ايضا افترا كما سبق والحق ما قاله الفاضل
السماكي بعد نقل ما اورده الامام الرازي على ما نقلنا انه قال وقال المصنف في شرح الخط
التاسع من الاشارات في جواب ايراد الامام الرازي هذه العبارة ان الامور الغريبة التي
منها المعجزات فوقيته وفعلته والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست الفعلية المختصة فانون القران
الفعلية بالقوة خاص بهم وهو زائل على صدقهم انتهى وانت خبير بان ليس جوابا عن ذلك
الايراد بل عن ايراد آخر للامام وهو ان قولكم المعجزات والهة عليكون الشارع من قبل الله
غير لازم بكون سبب المعجزات عندكم امرا مغايرا كحصول الانبياء ولا ضداد من السحرة كما سبق
في الخط العاشر وبعبارة اخرى عن ضده بدعوته الى الخروج عن الشر والتحرز عن الضرر والاشتغال
فاون لا دلالة للمعجزات على كون الضحايا بها انتهى ثم لا يخفى ان ههنا ايرادات (اشياء خ)
واجوبة اوردناها في تعليقاتنا المطولة الموسومة برياض القدس فارجع اليها قوله وليس
وجود بالفعل اورد عليه الفاضل السماكي بان كون جسمية الهيولى هي القوة لما حققه في
رسالة الهيولى ان لها وحدة شخصية مخططة مع تبدل الصور انتهى انت خبير بان
المراد من كون حقيقتها القوة كون فعليتها بالصورة حيث ان فصلها المقوم لها هو الاستعداد
ومن الظاهر ان فصل الجنس انما يكون بالفصل وتقوم النوع به فيلزم ان يكون فصلها وفعليتها
فعلية القوة والاستعداد فلا منافاة من ما وقع عن بعض ههنا ومن ما وقع عنه هناك
قال الفتح في التعليقات الهيولى معدومة بالذات موجودة بالقوى انتهى ما حققناه وذلك
حيث انها ما كانت ذوات انحاء القوة وفعليتها بالصورة القائمة بها فكون معدومة فعليتها
فكون معدومة بذاتها موجودة بتبعها للصورة القائمة بها فاذا تقرر هذا فحول انها ما كانت
حقيقتها مرهونة بالقوة بل عينها وحقيقة العلم هو الوجود بالفعل للحي وفلا كون الهيولى عالمة
بذاتها ومن ههنا لا حاجة الى ما ذكره الفاضل السماكي بقوله اقول لا يبعد ان يقال المغير
في كون الشيء الموجود الغير القابل بغير ما قائما بنفسه محتاجا عن الهيولى اي عن علاقتها اللازمة

منافع

لها كالبين والوضع وغيرها من الامور الحافة من التعقل بزعمهم والهيولى ليست من هذا القبيل
لكونها غير مجردة عن العلايق المذكورة الحافة عن التعقل عند الطايفتين انتهى وانت
خبير بان المانع من معقولية المادة هو نفسها لكون حقيقتها القوة لا من حيث قيامها
المادية بها فالبحث بحسبان معقولية الشئ هو تجريده عن المادة وعلايقها والفكر
اذا كان بخالطه شئ من ذلك لا يكون مجردا البتة فلا يكون عقلا ولا معقولا لذاته انتهى
وهو صريح في المدعى ومن تضاعيف البيان قد ظهر ان الهيولى غير شاعرة بذاتها وبالعرض
انه م من عالم الحكمة قد اثبت لها شعورا ما ونسبه الى صاحب الاشارات فيما حيث
قال الرئيس في الاشارات فيها اشار الى ان للطبايع شعورا بغايات الحركات وبقصدهم
اسبعد واولك والشارح المحقق لم يذكره ثم انه قد اشار اليه بقوله في الاسئولة العاشرة
من هذا الكتاب ان للافعال الطبيعية غايات فعلى هذا لا تناقض بينهما اصلا انتهى هذا
عموم الاشتراك م كما ترى انه قد نشأ عن الغفلة عن كون الغاية مشتركة بين المعنيين احدهما العلة الغائية وثانيهما
ما ينتهي اليه الشئ بالحركة ومن الظاهر ان مراد صاحب الاشارات من ان للافعال الطبيعية
غايات هو المعنى الاخير كما لا يخفى على الناقد البصير والى حاصل ان الغاية اعم من العلة الغائية فلا
يلزم من ثبوتها لها ثبوت شاعريتها كما لا يخفى ان الفاضل الرازي لما تنبه على الامر
فقال في شرح الخط الرابع عند قول الشيخ والعلة الغائية التي لاجلها الشئ على ما بينهما
ومعناها لعلية العلة الفاعلة ومعلولها لما مر وجودها الى آخر ما ذكره هناك بقوله انهم
يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها ثم قال والاخلاص عن الاشكال
بقي بين الافعال الطبيعية غايات انتهى وانت خبير بان الحكماء انما يثبتون للافعال غايات
قال م واما كونها عللا غائية لها فلا ومن ههنا لا يلزم كون الشئ شاعرا بفاعلية الهيولى التي هي قابلة
لها ولا يلزم من شعور الهيولى والقوى من غايات الحكماء حسب حكم ذلك وكم ان في الخلق
للاشارات قد فهم منها ذلك لا بصيرة على ما هو حقها الرئيس كما لا يخفى مع انه لا يقال شعور الهيولى ولم يلزم

من كلامه هناك وذلك حيث قال في جواب ما اورده الامام من الابراد بان الطبيعة
عالم بفعلها لانها شيئا كاين ما مثلا لا يوجد الجسم الى حصول ذلك الشئ وكون ذلك الشئ
مقتضيا امر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعورا لها به قبل وجوده بالفعل
فهو العلة الفاعلة انتهى فقد ظهر ان هذا المجيب المحقق وذلك الاصل المفروض قد اتفقا ان
لافعال الطبايع غايات اى علل غائية فحينئذ بنا لو قصدنا بما ذكره الشيخ من الفرق
بين الغاية والعلة الغائية والمراد بالغاية ههنا هو ما ينتهي اليه وكله الطبايع لا مطلقا
يظهر ان جدير الشارحين للاشارات قد بعدا عن الاراد وفعلوا وبالله التوفيق ويبدو
لزعام المحقق انه ذكر في مواضع من طبيعيات الشفا ما يفيد المدعى منها ان تحريكات
الطبيعة للاوعية على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر
وذلك ما ينافيه بلفظ الغاية ومنها قال الغاية بالذات هي التي تخرنا الى الحركة الطبيعية اولا والاولية
لاجل نفسها لا غير ما مثل الصحة للدواء ومن ههنا انما ينافيه ما قال مشروحا آنفا وبالله التوفيق
فصل في توجيه اضاف علة على ما مر الاربع قد استوفينا فيما سبق اشارات دال على ان الجسم الطبيعي
علة عنصرية وعلة فاعلية وعلة صورية وعلة غائية فحري بنا الآن ان نقف احوال هذه العلل
اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان
كل محرك يصير عن فاعل لما يفوض اليه بالذات فانه يروم به ما هو خير بالحقيقة او ما يتخيل انه خير وربما كان باطلا
وربما كان باطلا ومن جملة ان العلة الغائية هي التي لاجلها الشئ قد يكون نفس الفاعل كالفرح
بالغلبة وقد يكون موضوع الفعل كجاب الحركات للحصول على موضع معين وقد يكون شيئا
امرا خارجا عنهما كمن يفعل شيئا لبر فرجه فلان اذا الرضا الذي هو غرضه ليس في نفس الفاعل ولا
في قابل بل ثالث وقد يكون امرا عاما كما في غايات المبادي فقد اتضح ان الغاية اعم من العلة الغائية
فحينئذ مع انه قد تبين مما هو آت ان العلم امرهما بالآخرة قد برهن على انه لا سلطان لذلك على ما يلزم من ذلك كون الشئ
شاعرا بذاتها لعدم كونها من الطبايع فالتناقض بينهما بالجملة غير بين كما لا يخفى على من له ادنى تدبر ان الغاية كذلك لا تستلزم

لا يخفى ان التحقيق الذي ذكره المحقق الطوسي في هذا المقام لا يخلو عن تأمل

العلة المادية والصورية ايم من المادة والصورة كما يظهر وذلك مما قالوا في الاسباب الخصوصية
كلها وذلك لان من الموجودات الاعراض وهي امور بسيطة لا تتركب من مادة وصورة ومع ذلك تكثر
لها علة صورية وما دية وقوله فان المراد من الاولى ما به الشيء بالفعل ومن الثانية ما به الشيء بالقوة
سواء كان شيئا متقومين له كذلك الشيء واخلطين منه او لم يكونا فلذا ذكر الشيخ ان القابل ان يقبل
حيث ان المثلث لا مادة له ولا صورة اما لا نسلم ان ليست له علة مادية وصورية فان
العلة المادية هي ما يكون موجودا بالقوة البسيط للمثلث كذلك وقام البسيطة شرحنا لكتيبات
الشفا وحواشيها على الاشارات قوله بد لك شيء في اعتراض الاخر اقبل الاشارة بقوله
وليس للبسيط وجود بالفعل وقوله فان المتفعل بيان قول المستأنف والضمير في قوله وهو حاصل الوجود
حصول المهية المجردة وقوله القائم بذاته احتراز عن البسيط لقيامها بالمادة من الصور وكذلك
احتراز عن صفات المجردات والضمير في قوله وهو انه لو كفى بعود الى قوله باعتبار العقلية
متعلق بقوله في تفسيرهم وقوله البتة منصوب على ان يكون مفعولا لقوله ان عنى بالعقلية وقوله وقوع
هذا الاعتراض حينئذ للشق الاول باحتماله ان المراد من الذات المجردة الذات التي لا تقوم
بغيرها ومن الظاهر ان البسيط وان كانت ذاتا مجردة لكنها قائمة بغيرها فيجوز اختيار الشق الاخير
ايضا فان جعله العلم ليست الا وجود والوجود ما بالفعل عند المجرد والقائم بذاته الا فهو عندهم دون
لزوم المصادرة على المطلوب واما البسيط فلا وجود له الا بالفعل لا القوة مضمحلة في فعليتها
وكذلك ليست مجردة لا تقوم بغيرها ولكن الاول هو الظاهر قوله فنفس وجوده اذ من معقوليته لذاته
وعقليته لذاته اما الاول فباعتبار كونه الموجود بالفعل عند المجرد واما الثاني فباعتبار ان المجرد
الموجود بالفعل وان كان مغايرا للمادي هو ذاته المجردة الموجودة بالفعل والحاصل ان تكون الشيء
معقولا لا يوجب ان يكون معقولا شيئا ذلك الشيء آخر وبهذا تبين انه ليس ينفي الملازمة ان يكون
عاقل شيء آخر غير ما توجد له المهية المجردة فهو عاقل وكل مهية مجردة توجد له او لغيره فهو معقول
اذ كان يوجد المهية لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة وكل مهية مجردة تفارقها او لا تفارقها

بل الاصوب

فقد تبين ان الشيء انه معقول وعاقل لا توجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار
ايضا فانه ليس تحصيل الامر الا ان يكون مهية مجردة لذاتها وان مهية مجردة ذاتها لذاتها وجهتها
تقدم وتأخر في ترتيب العلة والحاصل ان هذا الكلام جارية في كل مجرد حتى النفوس المجردة الانسانية
وبالجملة ان هناك ليس تكثر الا بالذات ولا تكثر بالاعتبار بل انما هو بحسب النسبة وتقدم وتأخر ترتيب
بالوجود موجود بالفعل عند مجرد معقوليته ومجرد عنده موجود بالفعل عاقليته وهاهنا
ليس هناك الا مجرد وموجود بالفعل فلذا قال فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول
ثم بما قررنا اندفع الاشكال بتزوم الاعتبارية على تقدير ان يكون هذا الاعتبار يستلزم ان لا يكون حق الوجود
بالذات وجب الوجود مع جميع البلهات لان الاعتبارات زائدة وهي على كل اعتبار مغايرة ذاته
باعتبار آخر فتدبر والعجب من المحقق الدواني انه لم يتفطن حيث قال في حواشيه العديد والتجريد
التجريدية في النظر المورود كتكثر الحيثية التقييدية بعده العبارة وهذا كما ترى
مثلا معنى قولنا الشخص بنفسه انه مجرد حيث انه معقول الغير حيث انه قابل للعلم فهما متغايران
بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس حيث انه حضر عنده مجرد وعالم مجرد حيث انه
حضر عنده مجرد ومعلوم فوضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار انتهى وهذا كما ترى قوله ليس
الموجبة الكلية يعني ان ليس مبنى الاستدلال على صدق هذه القضية التي هي الموجبة الكلية
من حيث كونها عكسا لتلك القضية حيث ان عكسها اللازم موجبة جزئية فالمطلوب الكلية
لا عكسها الخاص بل بل كما لا يخفى ثم لا يخفى ان ما قصدنا من هذا المسلك من حيث الاستدلال
اللمي وذلك بان يقال ان المادية لما كانت سببا للثبوت اللاعالمية تكون عدمها سببا
لثبوت اللاعالمية قوله لا يخفى لا محل لعبارة المحشي على هذا الوجه وذلك حيث ان علة
بداهة قد لاح مر وجه سابق عليه وهو التجرد لا انه ما خوذ فيه فلذا قال والاولى ان يحمل عبارته
على احد امرين الثاني منهما وكره في الوجه الاول بقوله بل كن ان يثبت بهذا الدليل
ووجه مغايرته للاول ظاهر اذ على الاول يثبت على بداهة اثبات مطلق العلم كما مر في الكلية المعنونة بقوله قال

وبهذا ظهر ان ما نقله بعض الاجلاء بعطي نفع العلم الحصولي مر قوله فيعقل من ذاته كل شيء وهو قوله
اويتصور حقيقة ذاته بصورة وليس كذلك كما نطقت به كتب الاوائل نقل عن بعضها ما يوافق المذهب الاول
من المذهبين المذكورين مع ان المذكور فيه ما ينافي بظاهره مر قوله فليس ما يتصف بها او
ينفعل عنها الا ان لو كان حصولياً لزم اتحاد فاعله بها لكنه حمله على اتصاف غير كما لي بقرينة ما ذكره بقوله
وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او يتكمل بها او يتصف بها فكذلك
يصح توجيه ما وضع على الرجوع الى الشقوق بقرينة ما نقلناه فان قلت ما وجه الاشارة حيث
قال وكثرة اللوازم العلمية مر الذات بمباينة او غير مباينة لا يستلم الوحدة انتهى قلت بتجريده
وذلك حيث ان هذين الشقين مر الترديد بدل على تجريده بين هذه بهذا السبب الى الكسب في
مرتبة العلم التفصيلي الاولي فلت لعله اشار بهذا الترديد الى انه لا فرق في عدم انثلام وحدة
الطبقة بتكثر تلك الصور العلمية سواء كانت قائمة بذاته او بغيره مر العقل المفارق وكذا بين
في الصورة الثانية لا يلزم انثلام وحدته تم كذلك لا يلزم مر الصورة الاولى التي مطلوبة
لا يلزم مر ذكره الصورة الثانية كونها مذهبا له على الترديد بل الغاذكره لتوضيح عدم انثلام وحدته
وعدم الفرق في ذلك بينه وبين ما اراده من جعلها بذاته تم وان كان الايراد على كون علمه بالاشياء
حصوليا من وجوه بعضها قد اشرنا اليها مع ما فيها مر ذلك لزوم كون ذاته ملاقية لصورها
ممكنة تم ان الرئيس بعد الايراد مع الجواب عنه في الشفا حيث قال فيه فان جعلت
ايجاد ذاته عرض له تكثر وان جعلتها لوجوده ذاته عرض لذاته ان لا يكون مر جهتها وجب الوجود لها مفتقرة
في نفس امر الى عقل عرض ايضا ما ذكرناه فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص مر هذه الشبهة وتحفظ ان الاكثر
ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ما حوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها مر حيث هي عليه وجود زيد
ليست بواجبة الوجود بل مر حيث ذاتها انتهى والظاهر ذلك لانه لا فساد في ارتسام الصور بذاته
مر جهة لزوم ما فرضتم لعدم تأكد لزوم ذلك لزوم ان لا يعلم الاشياء الا بذاته لاستحالة ارتسام ما هو بالفعل
الذي

مجلس شورای ملی
کتابخانه

٥٠

قوله ٥

قوله التغاير بالذات الخ ولا يكفي التغاير بالاعتبار ايضا كما قدمنا
في توجيه كلام بهمنيار والوضع الخفي طابت ثراه بقي ان يقال ان الحكم بانتفاء
التغاير بالاعتبار انما يصح ان يعتبر التجرد والاستدلال الى قوله الخ
لاجل انتفاء المنع الثاني او ورد على الفاضل الساكت بقوله ولا يخفى ان المنع الثاني مندفع
بعدم جواز اعتبار الاشتراط كما ذكره والنقض بالواجب ظاهر الاندفاع مر تجويز الشارح والمنع

وحينئذ من الجائز فان قلت ان التفاوت بين الكلية والجزئية نحو الادراك مع دون تفاوت في المدرك
قلت الفاضل ان مناط الكلية والجزئية ادراك دون هذا فهم يشتبون على تجويز الامور ولا يجوزون على
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن على تجويز بعا بوجه لا يمتنع وفي الشرح فان الكلية والجزئية
انما يتبينان في الادراك لا في ادراك الخصوص وعدم ادراكه فكل شيء مدرك بطريق الحس
والتخيل فهو مدرك له بطريق التعقل فهم لا ينفون عنه شيئا من الاشياء بل ينفون تعلق التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه نحو الجمع المحسوسات والمتخيلات بطريق التعقل فلت ان لذاته اطلاقين احدهما
يكون سببا لتشخص العيني وتباينها نحو الادراك الحسي ولا نزاع للاشراقي في تعلق الاول مطلقا بل في تعلق الثاني
وعدم كون التفاوت في المدرك يحمل على كونه جزئيا بالمعنى الاول لكونه بسيطة تامة في نفسها مرآة
تقرير عن العوارض المشخصة وعلامتها فاذا اخذا نقول ان علمه بذاته لو كان بالانتباع بقيام صورة العلم بذاته
يلزم قيام صور الاشياء الخارجية والعينية بذاته وهو باطل جدا او علمه بها بارتسام صورها الكلية في
بعضها بعض لا يجب على بها بهاي هي فتتعين حينئذ ان علمه بها من حيث علمه بذاته فلذا قال
الشيخ في الاشارات انه تام عالم لانه مجمع المعلومات بل لانه مبدء لها وعلمه يفيض وجودها وهو معقول
فاذا تقرر هذا فنقول باقتران بقية كلام سابطين الحكمة ان علمه بذاته هو علمه بجميع ما علم الاشياء وجميع
ما وقع في الفؤاد والاشارات بارتسام لذاته في ذاته دون انتشاء كثرة علمه بها حصولها ويوئده ما وقع
عن الشيخ تارة بان الاول بسيط غاية البساطة والتجرد متنزه الذات عن ان تختلفها هيئة
وحيلة او صفة جسمانية او عقلية بل هو صرف الثبات على وحدة وتجرد وكذا الوحدة التي يوصف بها
ليست هي بساطة تلي ذاته بل هو بسيط على سبيل الوجود وكذلك اللوازم التي يوصف بها فعال هي لوازم
هي خارجة عن ذلك الذات وكل ما سواه فلا يمكن ان ينوهم انه بذلك التجرد فان قلت ان دخول
الجارة بعض ما وقع عن الشيخ سابقا في قوله ادراك الاشياء هو ذاته يقتضي كونه جسمانيا
قلت ذلك انما يقتضي كونه حصوليا لو كان توسط حرف الجر بين شيء وشيء يقتضي مغايرة ذاته
بين المتعلق والمتعلق ولا كذلك فيه مغايرة اعتبارية التسمية وليس كذلك لما تقدم من الشفاء

ان المعقول سوا الذي له مهيئة مجردة عن شيء وليس في شرط هذا ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا
اعم منهما وغيره انتهى وهذا كما ترى ان فسره توسط اللام بين الشيء ونفسه فاوجب ذلك
لم يلم يجز توسطه بين شيء ونفسه فقد برصه ثم جوز ان يوصف عنه بقوله منزه الذات
بل تلحقها هيئة او حيلة بان يكون لها تعقليا ذاتيا او اكتسابيا بل فيه عنه مرة وان اكتسابيا
بها ويؤيده ما وقع عنه بعيد قوله هذا او كذلك اللوازم التي توصف بها فقد اتضح ان
ما علله الشيخ في هذين الكتابين هو العلم الحضوري وانى لست فهم يوضح ثم ان صدور الحكماء
وابنه وغياث الفضلاء للتوفيق بين ما في الشفاء والاشارات تقدير بالمسلك
بين العوض والافاد في تقرير ما وقع منه في الشفاء قوله ولا نظر انه لو كانت للمعقولات
تلك قوله فلا يكون هناك انتقال في المعقولات وذلك حيث قالا ان هناك مسلكين بين
العوض والافاد فيوافق ما في الشفاء والاشارات ولا يخالف ايضا كون الواجب
الوجود بالذات وجاهم جميع الجهات ولا يكون الشيء مجردا تجريدا في الشفاء ولا بد واقع فلا
مما قاله في ذلك الكتاب وهو ان عوض العلم له نوع من قبيل مثل عوض الاعراض المحمولة التغاير
اعتبارا فيهني والافاد غني وان مثل هذا العوض يحوران يحو علته العوض الكلي الاتصاف بهذه
العوارض الغير المتنع بهذه علته وان هذا الاتصاف اتصاف الثبت بعوارضه المحمولة الغير المنتسبة عنه
لا يجاوز عنه فلا يكفي مبنى كلامه على حصول علمه فيه حصول الاعراض في محالها لينتفي نصرانيته و
تلميحاتهم ومنافيا لما مر من حسب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته وصفاته ويبقى ذلك
يوجب ان يكون في ذاته كثرة وقد دلان قبله والمحولات الخارجة عن الذات لا يوجب كثرة ما هو
موصوف له كما اشار اليه الشيخ بقوله الا نظر انه لو كان للمعقولات الى قوله بعقلها افراد كثيرة وصف
وهي لا تكون بوجود ذاته وذلك حيث يوجد ان هذه العلوم والمعقولات مع عروضها له معلولة للعلة
الذي هو عين ذاتها المغايرة لها بالاعتبار وان هي بها علا ومعلولات غير متباينة هو جوده وهما
بعضها مقدم على بعض آنوما ان ذاته لا يمكن ان تكون فيه صور كثيرة مثل صور الاعراض في موضوعاتها

قد لاح ان هذه العلوم وان كانت عين ذاته تقدس الا عيان الا انها مغايرة له
بالاعتبار وان مبناها عليه ومعلوليه كذلك وهي ليست مبناها على هذا يكون مغايرا
ان علم الباري كما سبق ان مراعتقد ان ذاته هو نفس العلم بالاشياء فلا يكون بين ذاته وبين العلم بها مغايرة وانت
ليس ذاته اعتقد في العلم حتى يفيد في العلم حقيقة ضرورة اشتمال معلوم العلم على نسبة واضافة بها لا يكون
هو وان مراعتقد ان ح
ان يحتج بدون امرين متغايرين ذاتا او اعتبارا بهما فاذا فلا يكون قوله هذا منافيا
لما حققه سالفا من انه واجب الوجود من جميع جهاته وصفاته ويرشدك اليه ما ذكره بقوله
وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يفعل الاشياء غير الاشياء والا فذاته لما منقوته بما
يفعل فيكون قوتها بالاشياء واما عارضه لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهاته انتهى
وهو صريح في المدعى اي عدم غروض الذهني والعقلي على ما اشار اليه الفاضل التوكري في كتابه
بيان الحق بقوله العقل البسيط الذي فيناه كما يلزم العقل البسيط فيما كونه مبدأ للمعقولات
كذلك العقل البسيط الذي هو في الاول صداء لوازمه التي هي المعقولات المنفصلة وهذه اللوازم
هيات في الاول لان يسيل الانفعال على سبيل العقل وسمي ما ان تغير غير متناهية او ليس فيها
المرتب الطبعي الذي يكون عنها الا نهاية فيه بالفعل ممتنع قام البرهان على استحالته انتهى
ولكن فيما وقع عنه بقوله وهذه اللوازم هيات اي اشارة الى ما هو المتصور بذاته بهذا لكن لا يسيل
الانفعال ما لا يكون فيه عن جزء على سبيل العقل بان يكون فرعنه به ولكن على ان يكون فيه وجه يعلم
بذاته الذي هو علة به فيكون ذاته به علما بسيطا على ما فيه على اشتمالها مع وجوده عارضه للامور
فان الثلث لا يمتنع ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية وهذا البسيط في الاول لا يكون شيأ فيه
بل هو ذاته لان الفعال لهذه المعقولات انتهى كلامه طاب ثراها وان يخبر بان في ذلك الوجود لكل
مرتبة من مراتب الوجود بعضها او روحانيا سالفا على هذا المسلك ايضا ويرد عليه ان هذه الصفة
لما كانت زائدة على ذاته المقدسة يلزم تركبه تعالى عنها بذاته وكما استحال ذلك في الاول
ايضا في بعض المواقع ويضاف بسبب الكمال مرهوفا مرعنه وهو كلام ايضا استناد الكثرة الى

حرف الوحدة في تلك المرتبة فلا تكون الواجب الوجود بذاته واجبا من جميع جهاته وصفاته
والبرهان الناهض على نفيه لا اختصاص له بطرف دون طرف للمواقع فان كون تلك
الكثرة في المرتبة المتأخرة عن تلك الحالة بحيث يحليها لا يستلزم ان لا يكون مبتدأ للعلوم
ونعينا تنا بجهاتها في الا يخفى وايضا يلزم من ذلك ان لا يعلم الواجب الماهية كما مر
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم جدير بنا تقرير كلام هذين الفاضلين من سبيل آخر ليظهر بافيه ظهور
النور في شاهق الطور وذلك بان يقال ان صور الكائنات من العوارض التحليلية لذات المبدء
فذات المبدء وهو المعروض بسيط لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في العوارض التحليلية ولا يحتاج
وذلك في الكثرة فيها الى وجب كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها في نفس الامر بدون التحليل
فالعقل بضرب من التحليل يقسم المبدء الى عارض ومعروض ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات
مثلا كما انه يحلل الجسم الى ذات جوهرية وعرضية ينتهي ذلك الى الذات الجوهرية وذلك
الهيولى البسيط والخط والنقطة فتنسب صور الكائنات الى المبدء بنسبة اللوازم التعليلية اليها
فعلم الواجب بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي لوازم ذاته ولان تلك اللوازم
عوارض تحليلية قبل علمه بالاشياء ومنطوية في علمه بذاته بهذا المعنى كلها مهما وبهذا كما ترى انه لا معنى
للعوارض التحليلة وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه لو اراد انه يستلزم العلم بالمجملة تلك العوارض على الاجمال
فهو مسلم لكن لا فائدة في اثباته وان اراد انه يستلزم العلم بالخصوصية كل واحد من تلك العوارض
التحليلة فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا
بعضها عن بعض ونفس الامر الابعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علما بالخصوصية كل واحد من
تلك العوارض قبل التحليل فانه مستلزم لكون امر واحد بسيط علما بالخصوصيات عديدة وهو بات
امورا كثيرة غير موجوده ولا متميزة بالفعل بحسب الامر وذلك يوجب تغير المعلومات المعرفة
وهو جاز ذلك فجاز ان يكون ذاته الحق مع كل جهة علما بخصوصيات جميع الموجودات بدون التوسل
الى ذلك الاثبات كما برز قوله هذا اهو مع الحق والحق الصدق الذي معنى البرهان كيف ان يخطب

وذاتا واحدة وان كان له اعراض شتى ويستحيل ان تكون الماهية والذات الواحدة من حيث
هي تلك الذات والماهية داخلة في معقولة قائمة في معقولة اخرى لست هي لانها ان فرضت ذاتا
بانها جواهر امتنع ان يقوم بانها ليست بجوهر فان دخلت في معقولة بذاتها ودخلت في اخرى
بالعرض لم يدخل في الاخرى دخول النوع في الجنس لان الامر الذي بالعرض لا يقوم به جوهر الشيء
وما لا يقوم جوهر الشيء لا يكون جنسا له ولا يكون جنس الشيء لا يكون معقولا بسيطا وتارة اخرى بهذه
العبارة انا نعلم ان المعقولات متباينة وان لا يجوز ان يدخل معقولتين معا تحت معقول واحد حتى يكون الشيء
الواحد بعرض من جهة ماهيته معقولتين وان كان يدخل الشيء في معقولة بذاته وفي الاخرى بغيره
وقد فرغنا فيما سلف عن هذا ثم ان هذا لا يمنع العقل مطابقة امور تدخل في معقولات اخر كما
وهو ح في المدخل فاذا تقرر هذا الاصل ان عرضا ما من الاعراض التسعة الصورة الحاصلة من الشيء في العقل
تحت معقولات متناهية كالكيف والاضافة والفعل والانفعال مع كونه في جوهر فنفس من معقولة المعلوم بالذات
والحاصل ان العلم يدخل تحت هذه المعقولات دخول العروض الواحد تحت كثير من الموصوفات كالذوات
المكثرة تحت الوجود بالذات بحسب الطبيعة وان كان وتلك من جهة الاستناد والى العارض الحق
حيث انه لا يلزم من عدم كونها ذاتيات له ان لا تصدق عليه من سبيل العروض بمعنى الجاز بل يجوز
ان يكون صدقها عليه صدق الموجود على الممكنات من حيث انتزاعه عنها وقيامه بها
وكاتصاف زيد بالسوادية حيث انه بالحقيقة مع ما فوقها عنه بحسب الاعيان نعم انه لو اخبر
في اتصاف شيء الشيء المعقوله بذاته به واندراجه بسبب حقيقته فيه لما كان صدق تلك المعقولات
عليها ذات واحدة بالذات والا لكانت مع وحدتها متخالفة الحقايق متغايرة المهيات وقد مر
ظهر ان اتصاف شيء الشيء قد لا يكون بالعرض بمعنى المجاز ولا من قبيل اتصاف الشيء بالذاتيات
فيصح ان يكون العلم في الصورة الحاصلة من الشيء عند العاقل تحت هذه المعقولات مع مشاركة تلك الشيء
المعلوم في معقولة اشتراك النوع للجنس وان كانا متغايرين بحسب التشخص ومع الاغماض كالعلامة الوجود
لما يصل الى كنه ما قررناكم بان كون العلم غير الصورة الحاصلة من معقولة الكيف بطريق انه ونسبته الامور الذهنية

وانا

وانا وذلك حيث ذهب الى ان المغيرة في العرض هو الوجود الخارجي فالا يكون موجودا
في الخارج لا يكون كيفا مع انك قد علمت ان مناط الجوهرية هو نفس الماهية ومر هناك
ظهر عما ذكره من السوال والجواب في جوابه عن المطالبة بقوله فان قيل كيف يجعل العلم كيفا
من معقولة الكيف وعندهم ان الحاصل في العقل هو الماهية المعلومة وماهية المعلوم قد تكون
جوهرا فلا تكون العلم به عرضا وكيفا بل جوهرا فلنا الجوهرية انما هي باعتبار
الوجود العيني لا باعتبار الوجود الذهني والظني فلا يمتنع ان يكون الحاصل في العقل جوهرا
باعتبار انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرضا باعتبار انه علم لشيء
وصورة له فالعلم في الوجود الاصيلي يكون قايما بالنفس فيكون عرضا ثم قال فان قيل
لا يخلو من ان يكون حصوله في العقل حصولا عينيا وذهنيا فان كان عينيا يكون عرضا لكونه
في الوجود العيني قايما بالموضوع مع انه قد يكون في وجود آخر ايضا لا في موضوع فيكون
جوهرا وعرضا في الوجود العيني وهو ح وان كان حصولا ذهنيا فلا يكون كيفا لانه
عرض يكون في الوجود العيني قايما بالغير مع ما في العقود التي بعيد عن ساير الاعراض ثم قال
قلت لا كلام في فحوى هذا الاشكال انتهى وهذا كما ترى انه لا اشكال لهذا الاشكال بعد ما قررنا
حيث ان كون الحاصل في العاقل ماهية المعقول لا ينافي ان يكون تلك معقولة للكيف ولا غرو انا
فيما اورده من السوال انهوسا فطعن في رجله الاسهار وكذلك جوابه لانه مناط الجوهرية والعرضية
ليس هو الوجود العيني بناء على انه من عوارضه والذهني ايضا فقد ظهر اندفاع السوال والجواب
عما قررناه بما قرره السيد السند بقوله وفيه ما نظر اما في القول الاول فلما حققناه لك من جواز
ان يكون لشيء واحد لا بحسب الوجود الخارجي ماهية وبحسب الوجود الذهني ماهية اخرى فلا يلزم
من كون الماهية الخارجية لشيء واحد جوهرا ان يكون الماهية المعقولة ايضا كذلك واما في القول
الثاني فلانا نختار ان حصول العلم في العقل حصول ذهني وهو هناك كيف ونمنع لزوم
قيام الكيف بالغير في الوجود العيني فان المحققين عرفوا العرض بالموجود في الموضوع ونسبوا الى

اقسام النسبة ولم ينبهوا على ان يكون في الوجود العيني كذلك وكذلك ذهبوا الى ان كثيرا
من الاعراض لا وجود له في الاعيان بخلاف الجواهر فانهم عبروا عنه الوجود العيني وعرفوه بهيئة
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكان بعض الناس لما راهم عرفوا الجوهر بما ذكر
حسب ان العوض عندهم مهما اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فتوهم انهم ذهبوا
الى ان العرضية كالجوهر بحسب الوجود العيني وليس كذلك انتهى وهذا كما ترى انما نشأ من التعقل
عن عدم جواز ان يكون امر واحد بحت معقولتين على ان تكونا مفوضتين له وان كان
ذلك بحسب الظرفين وذلك حيث انهما مع عوارضه فلا يصح تبدل جهته بجهة ما فافهم واورد عليه
المحقق الدواني بقوله اقول هذه هناك في مواضع على ان كون شئ واحد ذا هيئتين مختلفتين
كلام خال عن التحصيل لانه اذا اختلفت الهيئتان لا يبقى شئ واحد وكيف يبقى الوحدة مع اختلاف
الهيئة على ان هذا قول بان الموجود في الخارج غير الموجود في الذهن بحسب الهيئة فلا يكون تلك الهيئة
موجودة في الذهن وبرهان الوجود الذهني على تقدير تمامه انما يدل على وجود نفس تلك الهيئة
في الذهن لا على وجود هيئة مغايرة لها فما الفائدة اياما في الجنس الحاصل بل في سائر الذاتيات انتهى
وهو على ما قررنا مع ان العلم الشائع كما يوسوم بالجمع بين الرابين اشارة الى ذلك فلك
ان الشخص الواحد كتوأط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر مندرجا تحت هو انسان وتحت الكم مندرج
هو ذو مقدار وتحت الكيف مندرج هو ابيض وتحت الفعل مندرج هو فاعل الى غير ذلك
وفي المضاف مندرج هو اب او ابن والوضع مندرج هو جالس او متكئ والملك
سائر ما شبهه انتهى وهو يدل على ان زيدا مع كونه في حد ذاته جوهرا لكون تحت سائر
مقولات الاعراض وان لم يكن هي ذاتيته له ومع ذلك نصدق عليه لا بالمجاز وقد عرفت
اندفع الاشكال وظهر ان الصور العلمية متحدة مع الامور الخارجية بحسب الهيئة وان كانت
مغايرة لها بحسب الهيئة ومع ذلك يكون تحت سائر المعقولات لا بالعرض ثم ان كون المغايرة
بالاعتبار كافيه بين العلم والمعلوم انما هي المعلوم بالذات ثم ان الصور العلمية في اللوح والقلم

وكتاب المحو والاثبات تكون علوما ومعلومات بالعرض اذ ذاتها الوجود انما الرابطة وعدم ذلك
كذلك واما الموجودات الخارجية التي هذه الصور صورها فانها تغايرها بالتشخص لا غير
ان بينهما اتحادا بالذات والهيئة بخلاف ما اذا كانت تلك الصور معلومة على ما مضى
عليه الشيخ في الهيات كتابه الشفاء كما ستقف انشاء الله تع قال الشارح بل
هو صفة خصصه ذات نسبته الى المعلوم فيلزم ان يغاير المعلوم ومن الجائز ان
يكون المعلوم بعينه هو العالم لانه لا يلزم من ذلك كون احدهما غير الآخر على انا
يلزم منه كون صفة العلم غير المعلوم واما كون المعلوم غير العالم فلا ونظر ذلك بوجه ما نسبة
المرآة المقابلة للناظر فانها واسطة في رويته وجهه فلا يلزم من ذلك كون الرأي غير المرئي
فتدبر فيه ثم قال ثانيا ان العلم نسبة محضة وعلى التقدير لا يوافق ما ذهب اليه المصنف
من انه غير ذاته فلا يكون صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسبة اضافية فلذا قال طاب ثراه
فلا يناسب ما ذهب اليه قوله اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم الى قوله اعتباريا
اي بحسب النسبة لا بالذات ولا بالاعتبار وبالجملة انه بما هو مجرد عن المادة منزه
عن اللوازم المادية فلا يجب ذاته عن ذاته هو عقل وبما هو مجرد لذاته فهو عاقل وبما هو
غير محجوب عن ذاته بذاته فهو معقول قوله للمعلومات بالذوات التي هي الموجودات
في حد ذواتها معلومات وباعتبار وجود اتها الرابطة علوما وقوله والصور الادراكية
معطوف على قوله بالذوات وذلك على ان تكون تلك الصور معلومة بالذات على حضوريا
وذلك بخلاف ما اذا كانت صورة علمية للموجودات الخارجية على ان يكون علما حصوليا
بهما فان المغايرة بينهما بحسب الهوية الشخصية لا بحسب الاعتبار والمراد هو الاول بقرينة
قوله فيما بعد فالصور العقلية التي هي معلومة بالذات فتدبر قوله لاستلزامه النسبة وفي
بعض نسخ الكتاب النسبة ولا عنها كما هو الظاهر تقريرا على نظر الطيبي على ما ذكره صاحب الاشراق

ونقل الامام الرازي في مباحث المشرقية هو انه لو علم ذاته لصح منه ان يعلم علمه بذاته والعلم
بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لانا نجد حرا نفسنا طرقة بديهة بين العلمين ولانا
اذا علمنا شيأ ثم علمنا بذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم
بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء واذا تغاير المعلومان فلابد وان يتغاير العلمان
لاستحالة وجود المعلومين امر ان يصح ان يعلم الاول عند الجهل بالثاني واذا ثبت
ان الباري تعالى لو كان عالما بذاته فانه لا محالة يصح منه ان يعلم علمه بذاته وثبت ان
كل صحيح حقه كان وجوبيا لاستحالة ان يخالط ذاته طبيعة القوة والامكان
فاذن ذلك العلم بالذات علم ثابت بكون ايضا واجب الحصول وهذه المراتب
محالا نهاية لها لامرة واحدة بل مرارا لا نهاية لان هذا الامكان ماتيج الى كل واحد
من المهيات المعقولة للباري وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل ان العلم عبارة عن
حصول صوره المعلوم او قيل انه صفة حصوله ذو اضافة او قيل انه هو نسبة اضافة
واضافة فانه لابد وان يحصل اما صور متسلسلة او كيفيات متسلسلة او اضافات
متسلسلة ولما كان ذلك محالا فالذي اليه مثله انتهى ومن الظاهر امكان ان يجاب عنه
بوجوه منها انه هو عالم بذاته بنفس ذاته من غير تغاير لا بالذات ولا بالاعتبار
واما علمه بعلمه بذاته وهكذا فنقول ذاته فلا يكون هناك الا صفة فيومية وهويته
ربوبيته على حد اراده بسيطة هو العلم بجميع الاشياء فضلا عن علمه بذاته مرارا لا تتناهي
وقد اشار الشيخ في التعليقات بقوله ان الصور والهيات متناهية والنسب
ما بينها غير متناهية فلا يصح ان يوجد صورة واحدة مرارا كثيرة معلولة للاول بل
توجد الصور والهيات عنه وهي متناهية معلولة اي موجودة عنه واذا وجدت الصور
توجد عنه فتوجد مع وجودها النسب التي بينها وان كانت غير متناهية لان تلك
النسب ليست بهيئات توجد فلا يصح وجودها غير متناهية بل يكون وجود هذه النسب له

العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات وثبت ان هو

الى الجواب عما هو نظير له على الخط المطبوع كما هو مشار به هنا

مع وجود هذه المناسبات غير ان لا حاجة الى اعتبارها بل تكون معتبرة له فاذن
النسب الغير المتناهية موجودة في ذاته واذا كانت موجودة فهي معلومة اذ نفس
وجودها هي نفس معلوميتها له وعلى هذا الوجه يكون علم الاول وسطا اذ انه
يعلم الاشياء الغير المتناهية والغير المتناهية لا يحيط بها علم انتهى انت خبير بانه يجوز
ان يكون المراد بقوله اي موجودة عنه كونه مبدء لها بقرينة قوله لان تلك النسب ليست
هيئات توجد ثم لا يخفى جواز تقريره بنمط غير يعتبر من له قلب وهو ان الموجودات
وان كانت غير متناهية لكنه تحيط بها من حيث كونه مبدأ لها سواء كان
ذلك بواسطة واحدة او وسائط عديدة والى هذا اشار العلم الشيخ بقوله اما الذي
في عالم الامر فكلهم ثبت بمعنى عالم الامر عالم الملكوت الاعلى لعدم توقفه على غيره امر بادية
الخ ثم مراد المواد والاستعدادات والمراد منه الامر التكويني المعبر عنه بقوله تعالى اذا
اردنا شيأ ان نقول له كن فيكون ثم ان الملكوت الاعلى لما كان مخزن الاسباب
يكون ذا سلسلة ماهية الى ما لا نهاية من طرف المعلولات لا العلل فلا ترتيب
حقيقي لا الى نهاية من طرف لا ترتيب فيه وبما قررنا لا يخفى جواز ان يكون هذا جوابا عن
ذلك على تقدير كون الابراد بعدم جواز الاحاطة بغير المتناهي وكذا اذا كان الابراد
باستحالة تسلسل النسب بيراهين اخرى سواء كان في عالم الملكوت الاعلى
ام لا ووجه الدفع ان المعتبر في استحالة التسلسل امر ان احدهما وما بالسلسلة لا الى اول
بد سير عروضي بالترتب الى الا بتناهي في ثانيهما الاضعاف واما اورده الامام الرازي
من انه مما يتمسك به باب اثبات الصانع والذي عول عليه ابو علي في كتاب الشفاء
من ان المراتب هناك بالقوة لا بالفعل غير نافع بل مضار لهم اذ يلزم كون واجب الوجود
بالقوة من بعض الوجوه انتهى فهو كما ترى لانه لا قوة للمجرد والبته بنظر ما في الشفاء
بقوله فيه فاذن واضح في العقل الذي بالقوة اذ ليس كل شيء بمعنى ان في قوته ان يفعل المعقولات

الى لانهاية له فكذلك يصح فى الذى هو بالفعل انه كل شئ بمعنى انه بعقل المعقولات بالفعل
بلا نهاية فهو بعقل الاشياء الغير المتناهية لانه سبب كل معقول والمعقولات صادرة عنه
على مراتبها واختلاف احوالها من الابدية والى ابدية والفارقة وغير الفارقة فهى كلها حاصلة
له بالفعل وبهذا تقول ان الاشياء الموجودة دايما والموجودة فى وقت بعد وقت
والشئ المقتضى شيأ فشيأ كالزمان والحركة التى هى غير موجودة الجملة والفارقة بالجملة
والمعدومة فى الماضى معدومة فى المستقبل كلها بالاضافة اليه موجودة وحاصلة
بالفعل لانه سبب وجودها ومبداء الاسباب التى توجد فيها وهو بعقل ذاته ولوازمه
ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود فكل المعقولات حاصلة له حاضرة عنده وحالها عنده
بالسواء فى كل حال اعنى قبل وجودها وبعد وجودها لا يتغير بوجه وهو بعقل الاشياء ولا يعقلها
شيأ فشيأ اذ ليس كل معقول ويكتسب بمعقول آخر فان عقل بالفعل فهو بعقل الاشياء
معا ودايما ويعقلها الى لا نهاية والعقول البشرية لانها بالقوة ليست بالفعل بعقل
الاشياء معا ودايما ولا الى نهاية بل يعقلها شيأ فشيأ انتهى على ما ذاته ما علمت
الاول فى المليم الخامس من كتاب اثولوجيا ثم لا يخفى ان التزام التسلسل فيه هنا لا يستلزم
انسداد باب اثباته لما علمت سابقا ان ذاك باب السلسلة هناك لا الى آخر
ولا الى اول لانسداد هناك ولو سلمنا ذلك فنقول ان هذه السلسلة وان كانت
غير متناهية يكون طرفاها بالنظر اليها على السوية فلو لم يكن فاعلا عن ذلك علوا كبيرا لكان
وقوعها بدلا عن لا وقوعها ترجيحا بلا مرجح على انك قد عرفت ان الجواب عن اصل ذلك
الايراد جواب عن هذا بان هذه افعالات لا اول لها ولا ينقطع ولكن لها بداية ما
قال اولها العلم بالذات وبعد ذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان قايم على وجوب تناهى
الممكنات الى اول ولم يقم على وجوب تناهى الممكنات الى آخر كيف والمناسبات التى هى
فى مراتب الاعداد الغير المتناهية غير متناهية وهى حاصلة بالفعل وقد تقدم ان اهل السماء لا تنقص

دل

ذلك بان اللازم هنا عدم انقطاع الصور او الكمالات او الافاضات لانه لا اول
لها فان اولها العلم بالذات والبرهان انما قام على تناهى الممكنات الى اول ولم يقم على
وجوب تناهيها الى آخر والحاصل ان هذا ليس تسلسلا محالا بل يجتمع عدم الوقوف
عند حد مع صحة ان يكون كل منها للواجب تعالى وكل منها واجب الحصول لما ذكرت لك
ويلزم المحذور لكن شبهة فلم يندفع الشبهة بالجواب المذكور انتهى وهذا كما ترى فانه
لا يلزم فى الجواب عنه التزام كون ذلك تسلسلا لا نقضيا حتى يرد عليه ما اورده بقوله
والجواب عن ذلك انه تسلسل بالفعل له لكن كان ذلك فى جانب المعلول لا العلم
ولا حاجة الى ما ذكره ذلك انا نختار بقوله فالوجه فى الجواب ان يقال ان علمه بذاته
مستلزم لصحة العلم بله بل بذاته لكن استلزامه ذلك الصحة العلم بالغير بطريق
المستلزمة لحصول هذا العلم الثانى له غير مسلم بل صحة حصول الغير المتناهى له ممنوع
كيف والغير المتناهى مستحيل الحصول حتى يرد عليه ما اورده بقوله وفيه نظر لعدم الوجه
حده بالنسبة الى حده وذلك ان نقول ان ذاته تعالى علم جميع المراتب والنسايب المتناهية
وما يصح عليه يجب حصوله له اذ لا كان صحة حصوله لا مطلق لعدم لزوم القوة التى هى
امكان الاستعدادى موجوده زعم الممكن الذى انتهى وانت خبير بان العلم
كان صفة حقيقية فكذلك العلم بالعلم اضافة تكون بالفعل نظر الله تعالى وهكذا والا يلزم
انتقاله من صفة اضافية الى اخرى فيلزم ان يكون زمانيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلا يكون
واجبا بذاته هيهات هيهات على ان الموجودات الكاينة وان كانت متناهية متجددة فى
حدود انفسها ولكنها بالقياس الى البارى الحق ليس كذلك بل يكون موجودة دفعة
واحدة غير زمانية ولا آنية وان كانت مرهونة بامكان استعدادى حيث انه مع ما هو
استعداد بالنظر الى حاضر عنده تعالى دفعة واحدة وهو بين بل ان ذاته بذاته وجود على
جميع الممكنات من الكاينات والفاسدات وقد تقدم تفصيل فتذكر قوله هذا الكلام جواب

لعل وجه عدوله عما ذكره انه بقوله وبما اثبت انه تعالى اشار الى الجواب عن ان قوله
الى الغير هو انه بذاته يشعر بان منهم من قال منتفى علمه تعالى بذاته وانه طلب نزاه فحكم بانه ليس
احد من العقلاء يعلم نفسه بذاته فلذا جعل كلام المصنف جوابا عن كلا السؤالين الذين قررهما
لتصحيح كلامه الذى قدمنا قوله فلا يناسب ما ذهب اليه المصنف من انه غير ذاته وكلام
صح ح زيادة على ذاته كما عرفته آنفا قوله والانسب ان يقال ومنهم الزم ذلك
حيث ان ما ذكره المصنف قوله والعلم لا ينبغى بدل ظاهره على نفى اللزوم فالانسب ان يكون
جوابا لمن ذهب الى اللزوم الجواب السؤال قوله وبهذا الزم اى ذهب اشارات
حيث تصدى للجواب عن اول الاسكالين المذكورين بما هو عمدة ما يورد عليه تخيل منه انه لو كان هو
لا لزم فيشتغل بالمناقشة فيه ثانيا اجتماع القبول والفعل ولم يتعد للاجر حيث انه ليس منافيا
قبول انفعالى كما قررنا واما انه تصدى للجواب عن الاول فيما قال على ترتيب صدر قوله
بان ذلك مخالف لقواعدهم وذلك حيث ان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات
ومن الظاهر ان علمه تعالى لو كان حصوليا كان امرا صوريا مستقرة فى ذاته فيلزم ان يكون
من صفاته الذاتية وقد ظهر انفا عن قريب بطلانه فيكون ممكنة وايضا يناقضه وحدته الذاتية
وايضا يلاصق ذاته ممكنا وايضا يلزم ان يكون قابلا وفاعلا فقد عرفت بما قررنا انه
لا يبقى قواعدهم ولكن ما اوردناه سابقا يقدر عليه فقد رفعه قوله كما لا يخفى فى ادراك
ذاته وذلك حيث ان العلم حقيقته هو الموجود بالفعل عند المجرد سواء كان هو او غيره
وهو بهذا لا يخطر بالبال فظنه صاحب المحاكمات حيث قال هذا هو بالبديهى الظاهر
ان ليس ادراك الذات بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب ان يكون
بين الذات والحصول امتياز لكن لا امتياز بالماهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض
لان الصورة لما تخلفت فى الذات فجميع عوارضها عوارض لها انتهى وبهذا يتبين
ضرورة انه لا يصح ان يكون جميع عوارضها عوارضها لكون صورتها قائمة بها وهى غير قائم

لا يطابق ح

منها

انه لا يصح ان يكون جميع عوارضها عوارضها ايضا ح

بذاتها وبعبارة اخرى ان صورتها الموجودة بالوجود الغير
قوله بصورة تتصورها بقواها الحسية والخيالية وعلى التقديرين يكون على
حصوليا لان المعلوم بحسها الشئ واما كون الاول حصوليا والآخر حضوريا
فيه ما وقع عنه شيء بصورة تتصورها وذلك لان المعتبر فى العلم الحضورى
كون الشئ معلوما لا بصورته بل بذاته واما كون المراد من الاول كون الصور
حاصلة فى النفس ابتداء ومن الثانى كونها حاصلة فيها ثانيا على ان جعلت
لها اولا ثم تنبهنا ثم استحضرتها فلا يجدى نفعا فى هذا المرام لان كلامنا
الى حصول الصورة وفيها وهذا كما ترى واما الايراد بان قوة النفس لا يصح
ان يكون شيء من القوى الحسية لامتناع ارتسام المجرد فى الحاوى فكيف يستقيم
قوله او تستحضرها وذلك بخلاف الامر فى الصور الخيالية لان خزانتها الخيال
والمتأخرة الحافظة لان خزانتها الحافظة واما المعقولات فلان النفس لا يصح
ان يكون خزانة لها مطلقا والا لما كان الفرق بين الصور المستحضرة لها
وبين المخزونة فيها وهذا كما ترى فموجود بعد ضرورة ان خزانتها العقل
المفارق اذ لا كانت لها ملكة الاتصال به والا فلا قوله بل بشارك ما من غرك وهو
العقل المفارق وقوله بل ربما تضاعف اعتبار انك المتعلقة بذاتك او
بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب قوله متعلق بقوله ربما تضاعف وقد عرفت
فلا نعيدها قوله ٢ كونه حصوليا لغيره ٢ المجرد الاول بعود الى حصولا والثانى بعود
الى الشئ وقوله فاشار الى هذين القولين احدهما قوله العاقل كى لا يحتاج
٢ ادراك ذاته وثانيهما قوله ولا تظنن وقوله لكلام المردود المذكور وهو كون
علمه بالاشياء بقيام صورها به قوله انما هو الحصول للمدرك علم الشئ بنفسه
وقوله او فيه ٢ علم الشئ بالصور القائمة به لا فى آلته ٢ وفى بعض النسخ او منه

الى قوله لغيره ح

اما فى آلته فهو عنده ح

وهو سهو فان الناسخين ضمانه على مجاراة ما وقع عنه سابقا بصورة منصورها
ولو تنبه قوله كما مر الاشارة اليه في كلامه لانه اشارة لما قوله منصورها وعلى تقديره
يجوز ان يكون المراد منه حصول المعلول لعلته الناقصة ثم ان غرضه مر الزوير الآتي
بان مناط العلم هو حصول الموجود بالفعل نظرا الى المجرد سواء كان ارتباطه به بغير
او باللام او بعد او بمن وذلك على ان يكون خصوصية كل منها لاغية تحقيقا
وذلك بخلاف كون السواد ناعما لجسم صفة له فانه يكون لوجود في غيره ويكون
المغير في اضافته به ارتباطه به على هذا النحو المخصوص دون غيره فاندفع النقض
والى هذا اصل ان المغير فيه ليس مطلق الحصول على اي وجه اتفق بل المغير فيه ارتباط خاص
به تعبر عنه بالارتباط بفي ومن الظاهر انه يكون له نظر الى قابله دون فاعله وذلك بخلاف
امر ارتباط العلم نظرا الى العالم فان المغير فيه مطلق الارتباط والخصوصيات لاغية فيه
فتدبر فيه قوله بل لقائل ان يقول هذا النقض للدليل المذكور بعينه وهو قوله وذلك غير لازم اي كون
حصول الشيء للقابل علما لا يستلزم ان يكون لفاعله كذلك وقوله اقول تقدم الجواب عن هذا المنع
وقوله بل من حيث هو منشأ الصدور ترق من العام الى فرد هو اكمل من سائر افراده وقوله
واما منشأ انفصال الزوجية للنفس قوله من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود والاثر
باعتبار المغيرين وذلك بان يتفق ان يتبدأ ما به ينكشف على نفسه فهو عقل لذاته وما هو موجود بالفعل
عند المجرد وما هو المجرد الذي عنده الموجود بالفعل فهو مخترع والتغاير انما هو بحسب النسبة لاغير قوله وذلك
الوجود على ما هو عليه اي وجود نظام الوجود ومراده الى سابقة وذلك ايضا باعتبار ان جميعها
بما هو موجود وجودا ارتباطيا على الحق سواء كان مرتبطا به وجودا بغير واسطة او بواسطة
الى الثابت الحق او نسبة المتغير اليه وعلى التقديرين يكون هو بعينه نفسه بما هو موجود
وهو الاعتبار الذي فيه الاول علم وعلى الثاني معلوم وقوله مر عزيزه وبحر متعلق بمحذوف
مالبس بمعلول كما في قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية اي العقول والنفوس المجردة وقوله

فاذن

فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة انما اكتفى بذلك ولم يذكر قوله تعالى لا اصغر من ذلك
ولا اكبر اشارة الى عدم انفكاك لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقف الايجاد وانما
قوله تعالى لا اصغر فهو اشارة الى الحضور باعتبار الوجود والعلي المقدم على الايجاد وفاتح جميع العيني ح
المحسوسات حاضرة بذواتها عنده واجب الوجود في اوقات كونها موجودة في الاعيان
والكلام ههنا في الوجود العيني قوله وثانيها ما يقدر به على استحضار ح بعبارة اخرى
ما هو منشأ الانكشاف والحضور كاف في المكشفية سواء اعتبر معه الحضور بالفعل اولا
ولا خفاء في ان فعلية المغيرين الاولين لا يتصور بدون وجود المعلوم وتحققه فتحقق
التحقق ولا في انهما يصيران متعددين بتعدد المعلوم ولا في ان المعنى الاول اعني
لا تخفى له في الارض ولا في ان المعنى الثاني لا يجب ان يكون صفة للعالم ولا في ان المعنى الثالث
هو العلم العيني الذي هو احق بهذا الاسم واذا تمهد هذا فنقول ان واجب الوجود علم ذاته
بالمعاني المذكورة احدها ما هو صفة حقيقية كمالية وهو عين ذاته فان ذاته تبدأ ما تنكشف
لا تكشف فاصح الموجودات وظهور ما وحضور ما سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت
صورا علمية او امورا عينية محسوسة او معقولة فان تلك الوجودات حين كونها صادرة عنه
منكشفة بذواتها عنده فبسبب علم ذاته بذاته فعلم ذاته بذاته وهو عين ذاته لما كان
منشأ لظهور كل شيء وحضوره صار ذاته محض العلم المحقق بجميع الموجودات ولا يمكن
التردد في هذا العلم اصلا لا الاجمال والتفصيل بل التردد والاجمال والتفصيل انما يكونان
متعلقاته ولا يخفى عليك ان هذا العلم هو كمال ذاتي للذات ومقدم على جميع الايجادات
فهو علم فعلي اي بسبب متقدم ازلي واما الحضور الذي في مرتبة الايجاد فهو العلم الاضافي الذي
ليس كمالا ذاتيا للذات وكذا العلم بمعنى الحاضر الذي هو فرع مرتبة الايجاد فانه ايضا علم
غير انفعالي لكن ليس علما كماليا للذات ولا يخفى عليك انه يمكن ان يكون بين العلمين التقدم
والاجمالي والتفصيل فلو اجب الوجود بالذات علم حضوري كمالي هو عين ذاته هو علم بجميع ما

حضوری هو انیته الایجاد وسواء فسر بالایجاد منکشفا او بالحاضر عند الایجاد والعلم المقتضی
فی المعلوم هو الاول فهو منشأ الانکشاف وتمایل بظاهره علی ان واجب الوجود محض العلم
قوله ثم وقوف کل ذی علم علی ما فاته بظاهره بدل علی ان العلم لم یندرج فی ذی علم وان
العلیم ما هو محض العلم بخلاف ذی العلم فانه عالم بکون علة بالاشیاء مغایرا لذاته
قوله کان استفاقه جعلیا لا اصطلاحیا قوله وفیه تکلف مساحیل الخ انه فاسد
فان العلم لیس الا وجود ذلک الشیء الارتباطی فهو فرع وجوده فی نفسه فکیف یصح
ان یکون سببا له انا لو قطعنا النظر عن ذلک فننقل الکلام الی ید الوجود
بحسب الارتباط فیعود ذلک الفساد قوله المحض الذی هو محض المصداق وهو ان العلم
لا یستدعی صورا مغایرة للمعلومات قوله اولا مر ان یقال لعل وجه الاولویة
فی ذلک مر حیث اخذ قوله معلولا فی الخارج هناک بدلا عن قوله مر حیث کونه وجودا
فی الخارج ومر الظاهر ان ذلک اولی من هذا لان اثر الجاعل هو نفس الصادر الاول
وذاته لا کونه موجودا ولا کونه وجودا وایضا ان الممکنات عنده طاب ثراه
شئون واعتبارات لذات الباری الحق الذی هو الوجود والوجود الحقیقی فلا
یکون لها وجود حتی یصح کون وجوده فی الخارج معللا کما اشار الیه طاب ثراه مرارا
قوله فان نسبة العالم بذاته المتضمن لصور شتی وذلک حیث انه لما کان صادرا
اول فیترتب علی نفس ذاته الخفة مر کل جهة مر دون شرط ما اصلا وبعبر عن ذلک
بالابداع لانه ایجاد غیر مسبوق بشرط ولا ماده کما علیه خواص الحکماء وکذا الامر فی ایجاد
نظام الوجود ولا نشاء المادة والشرط هناک راسا فیلزم مر ذلک ان یعلم ایضا
ما عدا الصادر الاول علی التفصیل حیث ان ذاته بذاته مقتضیة لنظام الوجود فاذا
صح کونه علی تفصیلیا بالصادر الاول یصح کونه علما تفصیلیا بنظام الصادر عنه ثم الذی
مر جملة ما عدا الصادر الاول هذا اذا اخذ ما عداه ثم بحسب السلسلة الوضعیة التی هی الکتاب

البین

البین فکیف حکم بکون علمه بذاته علما بالصادر الاول علی التفصیل وبما عداه علی الاجمال وایضا
انا لو قطعنا النظر عن ذلک وافرضنا ما له من السلسلة الطولیة کما اشیر الیها فی اوائل
کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر فنقول ان الجوهر الاول لما کان بحسب المناسب
لذاته ثم مناسبته لما یوجد فی غیرها وتلک المناسبة موجبة لکون العلم بالذات علما به
والعلم بذلک الجوهر الاول عن العلم بجمیع الموجودات الفائضة عن ذات واجب الوجود
بعد فیضان ذلک الجوهر فاذا صح هذا فقد صح انه اذا علم ذاته ثم علم جمیع الموجودات
حیث انه علم به الجوهر الاول الذی هو قد ابدع الصرف علی ما قال الشیخ فی رسالته
الموسومة بالمبدء والمعاد ان المسبب الحق فانه مبدء الکل مادة ولکل صورة ولکل زمان
ولکل جمیع فاذا نسب العلة الاولی الی الکل کان مبدعا واذا نسبت بالتفصیل
لم یکن مبدعا لکل شیء بل لما لا واسطة بینه وبینه وفی حاشیتک قال ان هذا الذی هو
عین ذاته علم تفصیلی بالنسبة الی الصادر الاول اجمالی بالنسبة الی الجمیع وانت خبیر بانه
اذا علم الصادر الاول بذاته علما تفصیلیا فکذلک علم نظام الوجود لان نسبته الیه ثم
هذه النسبة ولو قطعنا النظر عنه فنقول ان ومن الظاهر ان الصادر الاول بحاکاة
للعقل الثانی والعقل الثانی بحاکاة للعقل الثالث وهکذا الی ان ینتهی العقول فتکون العقول
المرسلة بحاکاة جمیع الموجودات الممکنة فبذلک یزول الاستبعاد فی ان یکون علم المبدء
الاول بذاته عین العلم بجمیع الموجودات علی التفصیل فضلا عن الاجمال بل التحقیق انهما
صفتان للمعلومات علی ما مر فقد ذکر قال الشیخ فی التعلیقات ان الاول هو سبب فی لزوم المعلومات له
ووجوبها علیه لکن علی ترتیب وهو ترتیب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو
سبب معلوماته فیکون بعض الشر متقدما علیه کما علی بعض فیکون بوجه ما علة لان عرف
الاول معلولها وبالحقیقة فانه علة لکل معلول وسبب لان علم کل شیء ومثال ذلک انه علة
لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل فهو وان کان

سببا لان عرف العلل الاول ولوازمه فبوجه ما صار العقل الاول علة لان عرف لوازم
ذلك العقل الاول قوله فان الغايب المطلوب اي يعني انه مع هذا التفصيل لا مع باب القياس قوله
وكلامه مبدل على ان الوجود المنكشف به بناء على انه حكم بان الموجودات لذاتها جهة مى للعلم
بعد ذواتها قوله واذ فاعلم ظاهر بان العلم الفعلي هو العلم المقدم على الايجاد لا العلم الذي
هو نفس المعلول المنكشف بذاته قوله او غير مادية كالصور الموجبة القايمة بالنفوس المجردة
الانسانية فانها متغيرة متغايرة وان لم تكن مادية معرفة وما وقع من غير الماديات
لا يتغير وهو محمول على الصور المجردة والذوات المقدسة عن المادة ولو بالتعلق وفي الدليل هذا
الدليل ترق حيث يشمل الصور الادراكية الحاصلة بالاضافة بقوله ولا يكون الجواب مطابقا
لا يقال الدليل حينئذ ان الاولى في الجواب اختيار الشق الاخير مع ما دون لزوم الجهل لان العلم
بكون زيد في الدار باق في صدره مع ذهول عن ذلك الجهل وبهذا اراده المحقق الخ مع قوله
لا يكون الجواب مطابقا لما ذكره الشارح للظاهر ان تسليم الزوال ومنع التغير فكيف يجتمعان على ان كليهما ماخوذ في الدليل الا ان يقال ان الشيء مع تغير صفته
العلم وجواز زوال اضافته وهذا كما ترى وقوله ولكن محل عبارة الشيء في الدليل
فذلك بان يقال ان المراد انه اذا علم في ان زيدا في الدار فاذا خرج منها فاما ان
يزول علمه بكونه في الدار بان يعلم انه ليس فيها في ان خروجه عنها او ان يكون المراد مع
زوال علمه بكونه في الدار حصول علم آخر له بخروجه عنها في ان خروجه عنها لا زوال مع صدره
الذي كان فيها فيلزم التغير والانتقال من صفة الى صفة اولا يزول بل يبقى علمه
بكونه فيها كما له فيلزم الجهل بخروجه عنها والحق ان هذا الجواب غير صواب لانه منشأ التغير
في ذاته وصفاته حقيقة كانت او اضافية كما عرفته وتعرفه مرارا قوله بل انما يلزم منه
التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم انت خبير بان العلم وان كان ملزوما للتغير الحضور
لكن لا تفاوت له بالقياس اليه تعالى اصلا ان الحكم بكون التغير في حضورها نظرا اليه مستلزم لكون التغير

بعني علم المستمر ان علمه بكون زيد في الدار موجود

زمانيا فيلزم من ذلك ان يكون جسما او جسمانيا فهو من ذلك علوا كبيرا وفي كتاب افق
المبين تفصيل ذلك وكذا في المير الى نفس من كتاب اثولوجيا من مصنفات المعلم الاول
حيث قال ينبغي ان يتوهم المتوهم ان فعل الفاعل الاول اي عنده قايم وليس
عنده اخير الشيء الذي عنده اولا وهنا اخيرا وانما يكون الشيء اخيرا لانه زماني
والشيء الزماني لا يكون الا في الزمان الذي وافق فيه ان يكون قائما عند الفاعل الاول
فقد كان لانه ليس هناك زمان فان الشيء الذي في الزمان المستقبل موجود قايم
هناك فلاي انه انما يكون هناك فانه كما سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا
فالشيء الذي في المستقبل هو هناك موجود لا يخرج من تامه وكماله هناك الى
احد الاشياء البتة فالاشياء اذن عند الباري جل ذكره كاملة تامة زمانية
كانت ام غير زمانية وهو عنده دايما وكذلك عنده اولا كما يكون عنده اخيرا فالاشياء
الزمانية انما يكون بعضها من اجل بعض وذلك ان الاشياء اذا امتدت وانبسطت
وبانت عن الباري الاول كان بعضها علة كون بعض واذا كانت كلها معا ولم تمتد
ولم تنبسط ولم تبن عن الباري الاول لم يكن بعضها علة كون بعض بل يكون الاول علة
كونها كلها انتهى وهو يدل على ان للممكنات سلسلتين طولية وعرضية اما الاولى
فباعتبار ملاحظة الممكنات واستناد بعضها الى بعض واستناد ما الى بارئ الخلق
ولو بالاخرة على ما هو مقتضى طبع الامكان فيكون لها احتياجان احدهما احتياج كل منها الى
ما يليه من العلة القريبة وثانيهما الاحتياج الى مبدء الباري جل جلاله كما هو مقتضى طبع الامكان
اذ الذات لا نظر له الا بالاخرة واما ان اثر العلة البعيدة لم يصل الى المعلول فهو محمول
على انها من العلل التي يكون فوقها علل الخلق ان اثر العلة البعيدة انما يصل الى المعلول اذا
كانت فاعلة وما عدا ايام العلل شرايط فاعلة كما في الواجب تعالى وما بين فراغه لم يصل اثرها
الى المعلول فهو محمول على انه كان هناك فواعل عديدة يتوقف كل منها فيما يليه لو امكن وذلك ومع هذا

اندفع المنافاة بين كون العلة البعيدة عرضية بالذات لمابترتب عليه معلولها وعرضية
الاثر البعيد وبين كون الواجب علة بالذات لجميع الحادثات عرضياتها وذاتياتها
واما الثانية فباعتبار استنادها الى الباري الحق مرفوعة ما لاحظه عليه بعضهم
وبعبارة اخرى ان العناية الازلية تقتضي النظام فصدر اولا واجزاؤه مرتبة
اجزاؤه فاذا انبسط وتفاصلت في لحاظ العقل وبانت عنه توهم
تعلق بعض بعض فيقال هذا امر ذاك ولا جل ذلك ابتدأ منه وانتهى الاستناد في
السلسلة الطولية اليه سبحانه اجزاء بالضرورة البرهانية واما اذا لوحظ جملتها بحسب
النظام المتسق الواحد الجلي فليس هناك الا موجود واحد بالنظام منكثر بالتأليف مستند
بجميع اجزائه في السلسلة الطولية الى الباري عز شأنه الفياض جهة نمرة واحدة وهو نفر
اشار اليه المقام الاول بقوله وذلك ان الاشياء اذا انتسبت الى قوله كان بعضها
علة كون بعض والى المقام الثاني بقوله ولو كانت كلها ولما كانت الوجودات من
سبيلين علوما للباري الحق تعالى غير كما في فجرى الاجمال والتفصيل في المعلومات الاولية باعتبار
الثاني والثاني بالاعتبار الاول لان علمه الكمالي اجمالي وما عداه تفصيلي برانما التفصيلي بالاضافة
الى معلوماته التي هي الاشياء فهي بحسب ذواتها قد تجمل تارة وتفصل اخرى وعلمه التام
سبحانه تفصيلي في مراتب وجودها الاجمالي ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشيء من الاجمال
والتفصيل الا اذا اطلق العلم واريد به المعلوم كما في قوله ولا يحيطون بشيء من علمه الا
بما شاء ثم لا يخفى لما ذكره المحقق الطوسي طاب ثراه بقوله ان هذا التغير جائز بالنسبة الى واجب
الوجود بل انه يستلزمه على غير تفصيل فهو انه لا تفاوت لها ما فيه من الترتيب الا عبارة التغير
عن الدهر والزمان فلهذا نفى الشيخ في الشفاء ان الباري تعالى ليس بزماني والزمان
من جيد غايته والوهم يقيس الامر الذي ليس بزماني كما في الزمان ويحكم في المجان والعقل
كما ياتي عن اطلاق التقدم الذاتي عليه كذلك يأبى عن اطلاق التقدم الزماني عليه تعالى

الذي اورده في المقرر الاول لا يندفع بمجرد انفراد التجرد والاستقلال كيف وسيجيء
على ان كل مجرد عاقل وهو على البديهة في امثال هذا المقام عرضة والمقصود مما ذكرناه
ان الظاهر حمل كلام المصنف على ما قررنا عدم توجه بعض الايرادات المذكورة عليه على ما عليه
انتهى وبهذا تكمن ترى لان العلم لما كان حضوريه عبارة عن وجود المجرد للمجرد بالفعل على
معنى ان لا يكون وجوده بالصورة كالماده ولا ما يحل فيها كالصور والصور الحاصلة
والحاصل انه قد انفرد التجرد والاستقلال في الوجود وقد احترز بالاول عن العوارض
والله احق للمادة فانها غير موجودة بالفعل لوجود ما بالصورة فلا تكون فعليتها هوية
بالقوة والاستعداد فالاحتراز عن المادة ولو احتمالا بالاستقلال في الوجود والاول
والتجرد للآخر فهو بين ومبين بذلك التقرير ثم انه اراد بقوله والمقصود ما ذكرناه
سابقا بقوله اول لا يبعد ان يقال المغايرة كون الشيء الموجود الغير العام بغيره عاقلا
نفسه بتجرده عن المبدء اي عن علة بقاءه اللازمة لماكان واين والوضع وغيرها من
الامور المانعة من التعقل انتهى وهذا تحرى عما قررنا من تعبر اعتبار التجرد وبعد المغايرة في
حصول العلم به هو الوجود والاستقلال بعد تجرده عنها وهو الحق ان الموجود الغير القائم بغيره
هو بين الاستقلال بالوجود وكذا تجرده عن الشوائب المادية وعلائقها كما ذكره الغير
هو كما ذكر فتدبر قوله او بواسطة بي فمنه فكونه هو اقرب هو الواسطة للاولى الواسطة
قال الشيخ في رسالته الفوز وشيئية القرب مكانية ومعنوية والحق غير مكاني فلا تتصور
فيه قرب وبعد مكاني والمعنوي اما الاتصال من قبيل الوجود واما الاتصال من قبيل
الاول الحق لا يناسب شيئا في الماهية فليس شيء اليه اقرب وابعد في الماهية والاتصال
الوجود وبعضي قربا اقرب مقرر به كيف وهو مبدء كل وجود ومعطيه ان فضل الواسطة
لا واسطة واسطة انتهى اقرب مقرر به الواسطة انتهى ولا يخفى ان المراد من قوله بعضي قربا اقرب
مقرر به بين به ان وجوده القائم بذاته لما كان وجودا حقيقيا تبع الموجودات للاشياء بالوجود

صورا كانت او اوصافا وما اشبه على الاول
لانها وان كانت مجردة عن المادة ص

للشئ ما يكون به موجودا ومعرفا ان الغيريه موجوده لكنها اقرب من القرب الذي لا يفارقه وجوده الا ترى
الا نباتي لانه وجوده للطبيعي ومن هنا ظهر سر ما قاله فالواسطه واسطه فهو اقرب وقوله الا يعلم
من خلق هو اللطيف الخبير اي الذي وصف العلم بذاته الحق فلذا قال سبحانه وهو اقرب اليه
من حبل الوريد واما ذكره الافضل النيسابوري وتفسيره هم انه لا ذرة من ذرات العالم
الا وفيه نور الانوار محيط بها قاهر عليها اقرب هم وجودها اليها بالايجاد والعلم فقط ولا بالخلق
الصنع والايجاد بل بقرب آخر لا يكتنف المقال عنه غير الحال فلا يظهر وجهه الا بالاقرار با
قوله على الشهود العلمي الكمالي كان ذاته عالما اي في الحضور العلمي الكمالي مع صور ما يحتمل
ان علم الاجمالي بما عداه عين ذاته والباب عن الايراد بان العالم عين المعلوم بالذات فيلزم
الخ وهو مع معاكونه على اجماليا بها وقوله وهو ظاهر اي عند نفسه لكون حصصه الوجود
الحصني المنزه عن المهيه وقوله فله الكل من حيث لا كثره فيه اشاره الى علمه البسيط الذي
بحسبه يعلم الاشياء فلذا قال من حيث لا كثره فيه لان علمها بها نفس ذاته على ما قال فهو من حيث هو
ظاهر اي عند ذاته المجرده ينال الكل من ذاته فان اي قوله هو التفصيل وقوله فعلما بالكل هو ذاته الى
الى علمه التفصيلي الذي هو عين الموجودات من الصور الاربعين يعني فلان علمه بالكل بعد ذاته
وقوله وكثره علما بالكل كثره بعد ذاته اشاره الى علمه التفصيلي وقوله وفيه الكل بنسبه ذاته
اشاره الى علمه البسيط الاجمالي وقوله فهو الكل في وحده تقريع على ما تقدم يعني اذا عدا ذاته
كل في وحده وذلك حيث انه فما لما كان علما بسيطا اجماليا تابعا لما عداه يكون ذلك هو الكل
في وحده وقال المعلم الثاني في موضع آخر من كتابه ان علمه بما عداه منطوي في علم بذاته فان بعض
الكل الا علم ان الى الاول ليس شيئا مع الاشياء وهو جميع الاشياء منه فيكون وجوده اصيلا
جميعها لان الواجب ما يكون الشئ به موجودا وبعض ما في الكل ان علمه تابع للاشياء غير علة
بذاته لان جميع ما سواه مستهلك عنده في مرتبه احديته ذاته ثم بعد ذلك المرتبه يترقى مراتب الوجود
الى الفعل فهو فيكم المجمل والاشياء كالتفصيل والعلم بالمجمل هو العلم بالمفصل فهو وجود الواحد

الذي هو عين الموجودات

كما نظمه المحقق

لان جميع الاشياء

في النصوص

٦٣

وجه كلام المعلم الثاني وهو وجه خال عن الغوض من هذا الكلام المقتضب ما نقل عن
بعضهم والمعلم الثاني يحقق كون العلم الاجمالي بالمعلولات عين ذاته فهو وقع غير آبي درود بهذا ان
العلم عين المعلوم بالذات في مقابله الاشياء على ما هو التحقيق فكيف يكون علما بالكائنات عين ذاته
مع كونها حقيقة الوجود والممكنية نائية بالذات وتحقيق الدفع ان حضور ذات العلة بعينه حضور
المعلولات على سبيل الاجمال فكان علما وعالما ومعلوما فان نيل العلم للمعلوم فكذا ذات الواجب
محل ما يصدر عنه مفصلا حتى ان الوهم ربما يذهب الى ان هذه المعاني المتصوره اخذت من
ذات الواجب جميع وهذا سخ قول العلم الثاني هو الكل في وحده وبكون ذات الاراد بان المراد هو كون
بالمعلولات عين ذاته فهو كون ذاته فهذا ما يعرف ضابطه العلم بمنشا بانكشاف ذاته وبجميع معلولاته عليه
فافهم وتدبر وان حيث هو الحق وليس العقول سنا لك عجيب بلازمه كنايتها التعدديات ونوع ما بهان
ومن تضاعيف البيان فقد ظهر فقد قال بعض شارحي الفصوص في تفسير ما وقع من المعلم الثاني
بقوله فهو الكل في وحده بهذه العباره ان المقصود منه كون كل الاشياء عينا بالذات
والصفه في وحده اي حال كونه واحدا في الخارج فيكون الذات مع وحده نهايه الخارج كل الاشياء انتهى
وهذا كما ترى ولا يخفى غلطه الفاحش فان الامر كما قررناه وهو نور على نور ويليه ان هذا التقرير كلام على وفاق
الحكيم واما على مذاق ارباب الجذب والصيغه وهو مذاق طائفه راه فهو ان يقال ان معنى قولهم ان
الوجود مبدء لكل فيض انه بذاته يظهر في جميع المظاهر فهو الظاهر بذاته الاظهر الغير وما شاء كذلك
لا يغرب عنه شئ في الاشياء وقوله وهو ظاهر اشاره الى انه فهو هو ظاهر في المظاهر اولا وبالذات وظهوره
الى هويته ولما كان ظهور جميع الممكنات به قال كل مرتبط به ويظهر منه خلا ولم ينسى ابدونه بل بوجه
بذاته الذي يقوم به جميع الاشياء بدون التغير والكثره في ذاته وهذا معنى قوله على الكل حيث
لا كثره فيه اي ربط الكل به بان الكل له ومنه لان الكثره فيه بل الكثره انما يظهر منه بدون الكثره فيه
وهذا معنى قوله هو الاله الحق والاله ومعنى قوله فهو حيث هو ظاهر حيث ينال الكل من ذاته وقوله فعلما بالكل
بعد ذاته اشاره الى مرتبه العلم التفصيلية التي بعد العلم بالذات وقوله وفيه الكل بالنسبه الى ذاته فهو الكثره في الوحده

في النصوص

ذات الواجب في بعض المعلولات
على سبيل الاجمال فكان هـ

اشارة الى العلم الاجمالي المقدم الذي هو عين العلم بالاشياء قبل كثرتها والمدرك هو الفرد والمدرك لكان بفتح الميم وهو الرابط كان عطفا على قوله ما اوجده اى العلم التفصيلي عين الوجود وتابع له والباقي وهي المدركات والمعلومات بخلاف العلم الاجمالي فانه غير ذاتي ولو كان بفتح الميم والراء لكان عطفا على الفاعل التفصيلي عين ما اوجده في الباقي وفي المدرك العقلي اذ في النفس وهو تكون هذا الكلام اشارة الى ان العلم التفصيلي على ما شرحناه مفصلا قوله و بنفس الكل عند الصوفية انت خبير بان الظاهر هذا ان الاطلاق عند الصوفية وهل الفلاسفة وكذا ما تقدم من عقل الكل مع ان كلامهما قد وقع عن الفلاسفة قال الشيخ في رسالته الموسومة بالاسوله والاجوبه منها السؤال بان حصول النفس الكلية والعقل الكلي والروح الكلية ما هي وهل ذلك جواهر او غير جواهر وهل ذلك احياء او لا وكل ذلك عارض غيره بما هو عارض له او ما هو ذاتيه فارق بذاته او بغيره الجواب الكلي بقال لمعنى معقول اشترك فيه كثيرون وهي تكثر بالعدد في الوجود ينتسب الى الكثيرين اولا الى كل واحد فرادى اعني النفس الكلية الاول كان هو المعنى المعقول العام للنفوس كلها الذي يطبقه هذه النفس العامه ولم يكن له وجود قيام بل كان حاله حال البياض الكلي والحركه الكليه وكذلك حكم العقل الكلي والروح الكليه فاما النفس الكليه ما هي الآن فيقول عنهم عليهم السلام وكان اول موجود الكل وحكي الكل يقال على معنيين فيقال تارة لجرم الكل لجميع السماوية كان اجرام العنصرية الصغرى وسقوط قدرها بالنسبة اليها الى الكل وكذلك الكلي وتارة يقال لجرم الكل الاقصى الذي هو محيط بالكل وكل منفصل وكليته الكل وكذلك يقال الكل حاصه وكله الكل فكذلك تقولون نفس الكل وبعضون به النفس الحركه للفلك الاعلى التي هي في التراب عشا وهي التي تحرك بها الجرم الاقصى وتقولون عقل الكل وبعضون به العقل الفارق الذي عنه وجود نفس ذلك الجرم اعني بتوسطه وبتبعيته وان كان الاول منه كل شئ ورتبا فالنفس الكل وتقولون به جمله النفس المحركه للافلاك كلها كانها نفس واحده والا فلكل جرم واحد وكذلك تقولون عقل الكل لجمله تلك العقول المفارقه التي لا شئ منها بجسم ولا لجسم وهو خليق بهذه السماء عقولا والنفوس السماوية نفوسا فرسيه والفصول بينهما صعوبة لا نورد ها لم لا يكفينا الا النظر

المستقصي ليتوصل اليه بالتدريج وآلة الوضع الكلية فهذا المعنى هو الذي عناه بما ذكره من الفاظ الفلاسفة و كثرة ذكره في الكتب الالهية وبنسبه ان يكون الاشارة فيها الى هذه العقول الفعالة التي هي خير مرجع الامر الالهي كما ان الاجسام من خير المنفي الاعلى قوله و ثانيها كتاب المحو والاثبات يمحو الله ما يشاء و يثبت وعنده ام الكتاب فنقول رأس كل سنة من سني العالم الاتفاقية وهي مدتها وستون الفا تقريبا عنده المنجمون غيب الله تعالى في تلك القوى الفلكية صورها او وجوده في تلك السنة ثم بعد تمام الاولى فيها يمحوها و يثبت صورها بوجوده في السنة الاخرى وهكذا الى نهاية علما ذهب اليه الكل او اشار اليه الى تمام تلك السنين فقوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون فقال صاحب الاشراق فلما كان ابرام الصور الجسمانية في القوى الجسمانية الفلكية ولا سيما صور هذا العالم السفلي وجب تكرار الصور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص التي تلك الصور صور ما يوجد في سنة من السنين المذكورة وقال ايضا ما كان حركات الافلاك على النحو المدرك ما به صار وجب تكرار الوضع الفلكي بعينه مرارا في سنة من السنين المذكوره لزم منه ذلك التكرار او تكرار الصور الجسمية بدون تكرار الاشخاص بعينها المدة المذكوره اي التكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه بوا سف القشاشي الذي استخرج احوال جميع السنة المذكورة وحكم بطوفان عليه السلم في منتصف السنة فان ذلك تكرار باطل لاستحالة تعلق النفوس المجردة الجديدة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فانما تتكرر الصور بدون تكرار الاشخاص واستدل صاحب الاشراق على تكرار الوضع الفلكي بقوله تعالى والسماء ذات الرجع قوله حاضرة عنده واجب الوجود في مرتبة الالهية يعني ان جميع الموجودات الغير الواجبة وان كانت زمانيات متعاقبة الوجودات تكون حاضرة عنده تعالى في كل واحد منها دون الزمان لكن ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبعد الانكشاف تكون علوما وباعتبار الاول معلومة وبعبارة اولى ان الموجودات الغيبية باعتبار كونها موجودات تكون معلومة وباعتبار كونها حاضرة عنده تعالى مما لم يكن تكون علوما ولا يبعد ان يكون اشارة الى هذه المراتب بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم

والبحر وتسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ورطب ولا يابس الا في كتاب
مبين على ان يكون محوله عنده مفاتح الغيب اشارة الى جملة الاسباب القريبة والبعيدة
المنتهية الى افضى الوجود وقوله يعلم ما في البر والبحر بيان ما يعلم به تلك الاسباب الى اعظمها
عالم المجردات الذي هو عالم الغيب وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين اشارة الى الموجودات العينية والكتاب المبين هو مجموع نظام الوجود
الخارجي الذي لا يغادر صغيرة من الموجودات ولا كبيرة الا احصيها والله اعلم
بسرائر كلامه قوله لزم كون ذاته محلا للكثرة فيناقض بساطة الصرفة والجواب لزم ان
لا تكون الواجب بالذات واجبا من جميع الجهات لتكون تلك الصور صفة عليه له
والضابط لزم ان يلاحق ذاته الوجوبية الربوبية من كل جهة ما هو ممكن وسيتأمل فيه
قوله وكونه قابلا وفاعلا لشئ واحد من جهة واحدة انت خبير بان الانفعال فساد
ذاتي ورتبة اما الاول فبان يقبل شيئا مباينا غيره واما الثاني فبان يقبل شيئا بعيدا
لم يكن له في الامكان وكلاهما مستحيل على الواجب تع اما الاول فظ والا لزم ان لا يكون
واجبا بالذات واما الثاني فلانه يستلزم ان يكون ما بالقوة عن هذا وهو من اللوازم
من قيام الصورية بشئ من الغاديين بل انما تصدر عنه لا فيه عن غيره فلا انفعال في
ان هذه الموجودات من لوازمه ولوازمه بمعنى انها تصدر عنه لا ان تصدر عن غيره
فيه هكون ثم قابلا وفاعلا وقولنا فيه يعتبر فيما وجهين احدهما ان يكون فيه من غيره والاخر
ان يكون فيه لا عن غيره بل فيه فرجعت بصدر عنه واما الايراد بلزوم كونه قابلا وفاعلا
معا نظرا الى تلك الصور فقد اجاب الشيخ عنه في بعض مراسلاته الى بهمنيار وذلك حيث قال
بقي هيهنا شئ هو ان العقل الفعال من ان ينفعل عن ذاته حتى يدرك المعقولات فيكون من حيث ينفعل
حي الانفعال يقال بوجه ما على كل فرد من القوة الى الفعل وفي آخر هذا الوجه احتمل من وقف
ان يكون فرد ما بالقوة ومثل ان يكون على سبيل الاستعداد وكل ذلك

يشكل من انه فرد ما بالقوة الى الفعل وحيث لا قوة فلا وجه للانفعال بوجه ولو سلم
نفوسنا متصورة للمعقولات لا على سبيل سبق الصور بعد عدم لما كان يتبين انها منفعلة
على انها الآن ليست بمعقولة بالفعل على سبيل مضى الزمان دون الدهر انتهى ما اصله ان
ما وقع عنه بعد فلك بقوله يعطيها ليس العقل الفعال الذي بعد الم يعقل بل من فيه وجود لا يلزم
كما يعلم وهذا جواب من سبيل من انه كيف يكون الشئ فاعلا وقابلا بل ما يعقل وشرحه انا نا
يمتنع ان يكون فاعلا ومنفعلا عن فلك الفعل ان كان زمانيا فان مثل هذا يكون فيه بالقوة
عن ذاته لكي الفعل وهذا خلف وان كان على الوجه المذكور غير زماني فانه لا يلزم الخلف
ان الانفعال الذاتي المنافي لكمال الشئ بل القوة المحوجة الى الصور العلمية
الباري تعالى عن ان يعتريه شئ من هذا القبيل وسيتضح لك ما في هذا القول
وامّا فيما معلوم به فكالمعقولات المنفعلة بها وذلك بخلاف ما اذا كان الفاعل بقبل الصور فانه
فانه لا يستلزم شيئا منها وسيتضح بعد الاتفاق مع ما قيل قوله فيلزم المثل الافلاطونية
المفعلة التي لا تكون خارجة عن الاجسام ولا داخلة ومظاهرها هي القوى الجسمانية السفلية والعلوية
فيها بحيث تحفظ افلاطن نقشه عالم مطابقة لها عالم الاجسام وثانيها عالم المثال وثالثها عالم
المجردات وكل واحد في عالم الاجسام له مثال في عالم المثال وفي عالم المجردات واقتدار سطوة
واصل وجوده هذه العوالم لكنه خالفه ان المثل قائمة بذواتها فقال ان المثل الجسمانية انما تقوم
الحالة والمثل العقلية انما قامت بالمجردات فالفرق الذي بينهما بحسب الظاهر انما هو وجود المثل
النورية والظلمانية بعد انفاقهما في اصل وجود العوالم الثلثة بل العوالم عندهم اربعة احدها عالم
الملك وثانيها عالم المثال والاشباح وثالثها عالم النفوس ورابعها عالم العقول وقال بعض
اولي الذوق من اهل الشهود والذوق ان مجموع الموجودات من حيث المجموع شخص واحد هو انسان كبير
وله ظاهر وهو عالم المحسوسات والملك والشهادة وله باطن هو عالم البرزخ ولهذا الظاهر باطن
هو عالم النفوس المجردة ولهذا الباطن ظاهر باطن هو عالم العقول ولهذا الباطن ظاهر باطن هو الوجود الحق تعالى

او امكانيا ه

ولا امكاني ه

العلمية على بهاوا ما ملك الصور فهو علم بالموجودات الكائنة وهذا كما ترى بل ان ذاته المقدسة
كما انه علم بسيط بتلك الصور كذلك يكون على بتلك الموجودات العينية والفرق بالحكم ظرف
والحاصل انه برد على المذهب انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات مع كونه
بالعلم المتقدم عليه اولا وعلى الاول برد عليه ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات
فضلا عن كاف في العلم بالموجودات العينية في الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد
العيني وعلى الثاني برد عليه ان هذا قول بان الله تع ابدع الاشياء لا على علم قبل الابداع وهذا
قول شنيع وايضا على تقدير انحصار هذه الصور ليس على ذلك لما ذا بنا كونه ما عدا هذه فيضان
تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم فيضان الصور من كشفه لزم ان لا يكون للذات
علم هو كمال ذاتي بدون فعلية التاثير للحق الحقيق بالتصديق ان العلم الذي هو كمال ذاتي
لذات الواجب الوجود انه ذات يعلم بذاته من ذاته انه مبدء لجميع الموجودات الفائضة
على الوجه الاتم الاكمل وكان نظام الكل من اللوازم البينة اللزوم بحيث لا ترتفع وكما
انه تع لاجل كونه مبدءا لنظام الخير بذاته كان ذاته محض قدرة فكذلك لاجل كون
العلم بذاته ملزوما لعلم بنظام الخير في الكل لزوما بينا كان ذاته تع محض العلم فلا يخلو جواز
ان يكون مراد انكسايس المعطي مما نقلناه عنه هو كون ذاته المقدسة من كل جهة صورة
علمية لجميع الموجودات فلذا قال وليس بتكثر بتكثر المعلومات وذلك بخلاف ما نقله عن بعضهم
وكذلك ما ذكره في الاشارات حيث قال جهات الكثرة لازمة متاخرة لا واحدة الذات
فاثبات هذه الكثرة له ونفيها عنه لا يجتمعان فكيف يصح ان يكون احدهما هو الاقرب للفظهم
مما قررناه اولا هو كون صور الاشياء وان كانت ما لا يتناهي في العلم المبدع صورة واحدة
بسيطة ولعل بهذا اشار اليه المعلم الاول بقوله ان واجب الوجود حي بذاته اي مدرك
لكل شيء ما فذ الامر في كل شيء والاشارة اليه بلفظ الهوية ههنا حيث كونه عقلا ناما بالفعل بحيث
يتعقل من ذاته كل شيء انه حي بذاته قادر بذاته باق بذاته فيتقدس طبع صفات الكمال عن

صفحة كثيرة ولا تغيرا انتهى وهو صريح في المدعى بيان ما ذكره بقوله صريح غير تكثر ولا تغير بذاته اما
وقوع عن انكسايس بقوله وليس بتكثر بتكثر المعلومات ولا تغير بتغير ما ومن ههنا لاح حال ما ذكره
الفاضل السماكي بقوله اقول الصور العلمية للموجودات العينية غير صادرة بالعلم على المذهب
الاول ولم يعلم انها غير قائمة بمحل كالصور المعلقة المسنونة الى الافلاطونيين او قائمة بذات الواجب
على طبق مذهب الصفاتية وفي كل منهما بحث انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلما علمت ولما
ثانيا فلانه لا يلزم من ذلك كون فيضان الصور بلا علم طاريا ان يكون بعلم الذي هو عين
كما تقدم ومن تضاعيف الكلام ظهر ان مذهب انكسايس المعطي يرجع الى المذهب الثاني
كما سبق وذلك حيث اراد بما ذكره تفهيم من لا يفهم العلم الا بالصور فانه اراد ان علم واجب الوجود
بالموجودات ان كان بالصور كان الحال بما هو كذلك على الموجودات عين ذاته فان
واجب الوجود حصل من ذاته تع جميع بالفصل من الذات والصور من الانكشافات والصور
وكان عنده صور جميع الموجودات التي يريد ايجادها على الوجه الاتم الاكمل قبل الابداع قوله
والمذهب الثاني هو ان اول صادر عن الواجب وذلك حيث قال ان الاول الذي لا مرد له انتهى
هو المبدع ولا شيء مبدع غيره فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لانه
قبل الابداع انما كان هو فقط واذا كان هو فقط فليس فيه جهة ولا حيثية يكون هو
صورة او حيث وجيث حتى يكون ذا صورة اذ الوحدة التي هي تنافي هذين الوجهين
ثم قال لكنه تع ابدع العنصر الذي منه صور الموجودات او المعلومات كلها فانبثت عن كل صورة
موجود هي صورة في المحل العلمية هو ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى والمغني
ان المذهب الاول يرجع الى ما ذكرنا وكذلك ما ذكره ابن باذ فلس ان الباري تع
هو العلم المحض وهو الطيبة المحضة وهو الفواطو والقدرة والجزاف الحق لا ان هناك قوى
مسماة بهذه الاسامي وهو مبدع فقط لانه ابدع من شيء ولا ان شيئا كان معه انتهى
وهو صريح في المدعى بما ذكره بقوله هو العلم المحض ثم قال فالمعلول الاول هو العنصر

ان قوله منه يتكون ذاته
ملاحظة تكثر المعلوم
وما من موجود في العالم العلوي
والعالم السفلي الا وهي ذات
العنصر صورته

والمعلول الثاني بتوسط العقل والمعلول الثالث بتوسطهما النفس وجزه بسائط ومجسوطات
وما بعدها مركبات انتهى اشارة الى مراتب العلم التفصيلية ولهذا قال بعد ذكر ما
لما صوّر العنصر الاول في العقل ما عنده من الصور المعقولة الرواسم صوّر العقل والنفس
ما استفاد من العنصر وصورت النفس الكلية في الطبيعة الكلية ما استفادت من العقل انتهى ومحصله
(اى نفس المنظومة التي العالم الاول منه)
ان الواجب الوجود يعلم من ذاته جميع الموجودات لانه سبب الاسباب فيعلم من ذاته جميع
الموجودات لانه سبب الموجودات من العقول والنفوس والافلاك والكواكب
وحواصها وحركاتها واوضاعها النسبية للحركات ولزم من ذلك ان يعلم جميع الحوادث الشابعة
للاوضاع والحركات دفعة ولهذا حكم تمثيلها في العقول الينوس وبهذا صح قول فيثاغورس
ان الباري عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة بالاسباب التي هي الاعداد والمقادير وهي
لا تختلف فعلمه للخلق واراد ما الاعداد العقول والنفوس وبالمقادير الافلاك والكواكب
وحركاتها بقدر او جهة واوضاعها واحوالها النابعة للحركات من اجزاء الدهر وحدوده قال
افلاطون الالهي وهو آقوا ساطين المعروفين بالتوحيد ان للعالم مبدعا قديما ازليا واجبا
بذاته عالما بجميع معلوماته على ما هي الاسباب الكلية وكان في الازل ولم يكن في الوجود رسم
ولا ظل الامثال عند الباري وربما يجيء به بالعنصر الاول والهيولى ولعله يشير بهما الى صور
المعلومات في علمه ثم قال فابدع العقل الاول وبتوسط النفس الكلية ذرا بثت انبعاث الصورة
في المرآة وبتوسطهما العالم الجسماني قال الحكيم العظيم ارسطاليس ان الاول يعقل فانه ثم من ذاته
يعقل كل شيء فهو يعلم العالم العقلي وفيه من غير احتياج الى انفعال وتردد من معقول الى معقول
وانه ثم ليس يعقل الاشياء من الامور الخارجية كما نعلمه المحسوسات بل يعقلها بذاته من ذاته و
ليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها فيه جعله عقلا بل الامر على العكس اي
عقله لها جعلها موجودة وليس شيء من كله فانه الكامل لذاته الكامل بغيره فلا يستفيد وجوده
من وجوده كما ثم قال فيجب ان يكون الواجب الوجود لذاته من ذاته يعقل الامر الاكمل الافضل
نظام وجودا

لا من غيره فانه ذاته عقل بالفعل وعقل لذاته ما يعقل وعقل كونه وعقل كل ما يصدر
عنه من الصور من غير نسبة والاقلم يعقل ذاته بكنهها قال الباري جعظم الرتبة جدا عن ان يعلم غيره
ولا يتغير بسببه سواء كان التغير ناشيا او كان تغيرا من ذاته بل ان كان ذاتيا
في الزمان وانما لا يجوز له ان يتغير كيف كان لان انتقاله اما الى خير لا يليق بالان كل خير
فهو دون رتبته وكل شيء ينتقل اليه ويوصف به دون نفسه انتهى وللبحث مجال اوسع الا ان جميع
هذه الاراء يرجع الى واحد وهو ان علة ذاته هو علة جميع ما عداه على انهم تفصيلا وهو افضل
ما علله اساطين الحكمة البنوية وسلاطين الشريعة المصطفوية من ذلك ما روي عن فاتح الاوصياء
عليه صلوات الله سلام في بعض خطب نهج البلاغة كان ربنا اذ لا مربوبا والها اذ لا مألوها
وعالما اذ لا معلوما وسميعا اذ لا مسموعا وكذلك ورد عن بعض ائمة الاطهار من اولاد
الابرار المعصومين الاطهار بقوله انه احاط بالاشياء علما قبل كونها فعلم بوجودها
على علم قبل ان يكونها كعلمه بها بعد كونها وبقوله لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته
ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور
فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة
على المقدور وبقوله كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بالكون فعلمه قبل كونه كعلمه بعد كونه
وبما ورد في الحظ لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق
الاشياء وغير ذلك من الاخبار الكثيرة جدا فقد اتضح ان ما عليه اساطين الحكمة الفلسفية هو عليه
سلاطين الحكمة البنوية وقد استوفى الكلام في هذا المرام في كتاب تقويم الايمان والعقد والنشاد
والمباحث العالية وفي اساس التقديس العاليات والحاصل ان سلاسل اساطين طيب ثراه
القدماء النوابين واساطين سلاطين الحكمة والمتطببين على هذا ايضا فراجع وصاحب
الشفاء فيه يتحير بين مذهبين لانه في كل منهما اما في الاول فلان اول ما صدر عنه هو الصور
العالية المجردات العينية فلك الصور اما ان ترتسم في ذاته فيلزم ان يكون فاعلا ومنفعلا معا وهو محال كثرة

وكونها صادرة عنه تع بلا علم او يكون فائدة بذواتها فيكون مثلا افلاطونية وهو بعيد والما
في اخذ هب الشيخ فلانه يلزم ان يكون الجوهر العقلي الذي محل تلك الصور معها غير مسبوق
بالعلم فيلزم تغير في الاول عنه تع عن تلك علوا كبيرا ثم ان الجمع للاولة فنظن انه في الشفا ذهب
الى نفي العلم الحصولي وذلك مخالف نفسه في الاشارات فيكون بين مقالته مغافاة وذلك
حيث خالف رسالته في اثبات الذات والصفات لان ظاهر عبارة الاشارات بشعر بذلك لكنه
قد صرح في الشفا وبتعقيد حيث قال هو يعقل الاشياء وفيه مر غيران يتكثر بها في جوهره
او يتصور حقيقة ذاته مع بصورها بل بعض منها صورا معقولة وهو اولى بان يكون
عقلا منه تلك الصور الفائضة مر عقليته ولانه يعقل ذاته مبدء الكل شيء يعقل مر ذاته كل
انتهى وبهذا الكلام ترى فلذلك فيدان العلم في هذين الكتابين حصولي لا حضوري لا حصولا على ما
قد استوفينا في بحث الاستيفاء في كتاب التقديسات وتعويم الايمان ثم على تقدير ما فهمه المحشي الرباني
والعلامة الدواني مر ان علم حصولا كما يظهر مر الاشارات نقول انه لا يخفى على اولي النهى
جواز توجيه ما في الشفا على وجه ينطبق على ما نرى آي مر ظاهر هذا الكتاب وذلك بان يقال
ان مراده بقوله مر غير ان يتكثر بها في جوهره انه مر غير ان يتركب جوهر ذاته منها لبساطة
احديته الحقة ولا يستدعيه ايضا ولعله قد رد بقوله بذا ما علمه فرفوريوس مر ان العاقل
اذا عقل الاشياء تجد معها فيلزم مر تكثر ما تكثر جوهر ذاته تع بها وبقوله او تتصور حقيقة ذاته
تصورها مر دون ترتيب اي قيام تلك الصور العلمية بذاته على ترتيب وكذا المس واللاحق
ان يكون على سبيل الانتقال الذاتي لا نهائية لاعن غيره بل فيه عن ذاته وكذلك لا يكون على
سبيل الانتقال الرسمي فيكون ماديا انتقال العاقلة مر الصور الفائضة بها قد على بعض
القدماء مر دهريته العقلاء سفه وجاهليتها حيث توهموا ان الصور الفائضة بذاته تع فصلة
كالصور النوعية الحالة في المادة الفائضة بها الصلة انا ما كما نبرآي مر ظاهر كلام فرفوريوس
والبصائر الا ان يكون نهاية توجيها على نهج الاستعمال فيفيدها عنه تع على هذا النمط لا مطلقا واما ما

بقوله يعقل من ذاته كل شيء فهو محمول على ان تلك الصور لما كانت مر ذاته في ذاته فيعقل
مر ذاته كل شيء ولما كانت ههنا مظنة نفي الاحتياج عنه تع نظرا الى صدور الصور العلمية الفائضة
به عنه حيث ليست معقولة لصور اخرى غيرها اجاب بانها معلومة بعلم هو عين ذاته بل ذاته
جل مجده اولى بعقليته لها مر علة عقلية تلك الصور ثم جد بر سنا لو فصلنا هذا المقام
بتطبيق فقرات كل ما وقع في الشفا على ما في الاشارات لتظهر انه لا مناقاة بينهما
بوجه ما فنقول وبالله التوفيق قال الشيخ في الاشارات وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد قلت ان
الواجب يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم فيه مبتدئة عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لا رتبة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم مر الذات
مباينة او غير مباينة لا تستلم الوحدة انتهى وللاولى ان قوله مقومة جواب عن الاشكال المورد
في لزوم كثرة الذات مر حيث عدم التأثر به بالصور الفائضة به لعدم التأثر والعاقل بالمعقول
كما وهب الشيخ فرفوريوس مر ان قوله وجاءت ايضا الخ آخر جواب عن عدم لزوم صدور الكثرة
عن الذات مر تنزه واحد بل ان الصور بتقدم بعضها على بعض بالذات كالوجودات العينية الصادرة
عنه على ما قال مباينة او غير مباينة على ترتيب والامر الاول الموجب لتكثر جوهر ذاته مع ما فيها مر الكثرة
الصور العلمية الفائضة بذاته تم ان ما وقع عنه ههنا بقوله لا داخلة في الذات مقومة ينطبق على قوله
مر غير ان يتكثر بها في جوهره كما ان قوله وجاءت ايضا ينطبق على قوله او تتصور حقيقة ذاته بالصور
اي مر غير ان ينتقش ذاته تع بصورها مر غير ترتيب بسبب تلك الصور بل يكون تلك الصور على ترتيب
ذاتي فيها ومن غير ان تنتقش بها انتقاشا انفعاليا او استكماليا او مر قبيل تحصل المادة بالصورة الفائضة
بها كما قلنا ثم انه قد وقع في اثناء بعد ما فاتنا عنه مبنى ان العقول فذ فوقد مر الشيء الموجود كما عرض
ان اخذ ما نحن عن الملك بالصدد والحق صورة المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ما خذ بها عن الموجد بل
بالعكس

مسؤولة لا قوله ص

كما انا نعقل صورة بنائية ثم نجد عيانا ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان توجدها فلا نكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت بسبب العقل الاول
الاول الواجب الوجود وهو هذا فانه يعقل ذاته وهو بوجه ذاته يعلم ما دون ذاته كيفية كون الخير في الكل
فتبقى صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لانها نابعة لاتباع
الضوء المضيء والاسخان الحار بل هو عالم بكليته نظام الخير في الوجود وانه عنه انتهى
وهو صريح في ان نظام الوجود المشتمل على تلك الصور الفائضة بذاته معلوم بعلم هو عين ذاته
ممكون صدور الصور العلمية الفائضة بذاته عن ذاته الذي هو وجود بسيط بسيط فلا ايجاب بل
عن الاختيار ثم لا يخفى ان هذا كما ترى يوافق ما وقع عنه في الاشارات بعد ما نقلنا عنه
منها بقوله الصورة العقلية قد يجوز ان تستفيد بوجه ما من الصور الخارجية مثلا كما نستفيد صورة
السماء من السماء وقد يجوز ان تستفيد الصورة اولا الى القوة ان قدر ثم يصير لها وجود في الخارج
مثل ما نعقل شيئا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود هو الكل على الوجه الذي
وكذلك ما وقع عنه في الاشارات قبيل انقضاء مادة الكلام بقوله ادراك الاول للاشياء هو في
ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ينطبق على ما وقع في الشفا بقوله وهو اولى بان
يكون عقلا من تلك الصورة لا آخر فانقسام ان بعد ما انقضاء على الشفا انما وافق تماما في الاشارات
بعد ما ذكرنا ايضا حذو النعل بالنعل ما خلا الاول فهو قوله وان كانت معلولة متقدم فلا تنافي
في الزمان فلا يكون تلك انتقال في المعقولات واما خلا الآخر فهو قوله بتنبيه على ان واجب الوجود يجب ان يكون
علما بالاشياء على نحو كلي ثابت غير متغير بحسب الزمان بل هو في الازل على نحو واحد
على ما يذكر على الوجه الاكمل عن الزمان والدهر وكذلك ما سبق منه في بعض فصول الخط الاسكندري
من الاشارات بقوله لا بد ان طلبت مخلصا الان تقول ان مثل النظام الكلي في العلم السابق منه
الواجب وفيه اللاحق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في الخير معقولا فيضانه وذلك هو العناية فحاذا
تقرر هذا فنقول انه لا منافاة بين ما في الشفا والاشارات وكذلك ظهر انه ليس بخارج في الشفا كما قال الشارح

ان ه

بليغة ع

ان بقي ان للباري تقدما خارجا عن القسمين وان كان الوهم عاجزا عن توهمه
ايضا وقال بهمنيار في التحصيل واما الباري تو وكل ما هو على الزمان او شرط
وجوده لا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقيسه على الزمانيات وانه
انتهى كلامه رحمه الله وفاتح الائمة الهدى صلوات الله عليه في خطبة من خطب
نهج البلاغة بهذه العبارة لا تصحبه الاوقات ولا ترفده الادوات سبق حده
حد الاشياء بهذه العبارة ولا يتغير بحال ولا يتبدل في الاحوال ولا تبليه الليالي والايام
ويغيره الضياء والظلام وفي خطبة اخرى له عليه السلام فتبارك الذي لا يبلغه
بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود
ولا نعت محدود ومعناه انه سبحانه متعال عن الوقت والزمان والنعت والتقدير
في ذاته وفي صفته وفي فعله واضافته وبالجملة في جميع حيثياته وعباراته وشبهاته واضافاته
فاذا تقرر هذا فنقول ان الظاهر قريبا انه لا يصح ان ينتقل من صفة الى صفة وعن حال
الى حال سواء كانت هي اضافة محضة او غير اضافة محضة كصفات ذوات اضافات
وهر ههنا ظهر ان ما ذكره المصنف بقوله وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود مردود
جدا فان الشيخ في الشفا انه لا يجوز ان يكون عاقلا بهذه المتغيرات مع تغيرها حتى
هي متغيرة عقلا زمانيا شخصيا بان يعقل في زمان وجودها انها موجودة وفي زمان
عدمها انها معدومة فيكون لكل من الاولى صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين
تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات وهر ههنا ظهر بطلان كون
التغير في حصولها له توجب ذلك التغير في النسب والاضافات كما في الايجادات
فان كل ايجاد من ايجادات الحوادث انما كان في وقت معين ومع كل ايجاد يكتشف
حضوري له ووجه بطلانه ظاهر فان الايجادات المتعاقبة الوجود في حد نفسها
لا يكون كذلك بالقياس الى الباري تو فان فات ان ما وقع عن البسيط من جميع الوجوه فكيف

لكل من الامرين صورة عقلية على حدة ممنوع وانما يكون وكذلك ان لو لم يكن العلم بالماهيات
حضوريا قلت ان علة تو بها وان كان حصوريا بمعنى انها حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود فتكون بهذا الاعتبار صورا عقلية لكنها غير متعاقبة تاليس اليه
والحاصل ان الموجودات العينية وكذلك الصور العقلية والخيالية والاضافات
غير متعاقبة نظرا اليه تو وعلى تقدير تحقق الصورة العقلية لكل شيء لا يلزم قيام تلك الصورة
بذاته وتجب الوجود فان تلك الصورة قائمة بالنفوس الارضية او السماوية وتلك
النفوس مع تلك الصور الغائبة لها حاضرة بذواتها عند واجب الوجود فلا يكون
ذات واجب الوجود متغيرا بتغير تلك الصور وعلى قيام تلك الصور العقلية للاشياء
بذاته تو عن هذا لا يلزم ان يكون متغيرة بل يكون له دفعة واحدة بسيطة لا دهرية
غير زمانية ومن تضاعيف البيان فدبان حال ما علمه بعضهم من جواز تغير صفاته الغير
الحقيقية وان كانت اولات اضافات وبعضهم من جواز تغير صفاته الاضافية لا غير ما وحق
لدى النهى ان التغير في هذه يستلزم التغير في تلك على انك قد عرفت انه لا تغير لا بالنظر
الى آثاره ومعلولاته مطلقا وظهر ايضا انه لا تغير في صفاته الحقيقية ولا في صفاته الاضافية
المحضة وغير المحضة ولا في آثاره المترتبة عليه بالواسطة ولا بغير الواسطة فبقي هذا لا تغير ولا
انتقال في علومه التفصيلية التي هي غير الذوات للموجودات العينية مع كثرتها وتعددها
وتعاقبها وجددها نظرا الى ذواتها وبقياسها بعضها الى بعض اذا كانت زمانية
واما بالقياس الى السائل عن عرش الزمان فلا ولا اختصاص لهذا الجواب بعلمه الذي
هو عين ذاته بتغير عنه تارة بالعلم الكمالي واخرى بالعلم الاجمالي ومن ههنا لا وجه
لما اورده الشه قوله اما المتغيرة فلانه اذا علم و كذلك لا وجه لما قيل في تقريره
وجهان احدهما ان علمه تو عين ذاته فاذا علم المتغير فان لم يتغير العلم به حال تغيره لزم التخلف
لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تو وثانيهما ان المعلوم سواء كان موجودا او

او موهوما يتغير فان تغير علمه تو به لزم التغير في ذاته وان لم يتغير لزم جهله تو عن ذلك
انت خبير بان كلا الوجهين غير وجيه اما الاول منهما فلانه قد تحقق انه بذاته علم تحقيق ما هو
عليه من لزوم التغير فيه تو عن التغير فيما عداه لان علمه به نفس ذاته وعلى تقدير كون علمه
عين المعلوم فلا يلزم التغير ايضا على ما قررنا آنفا عن نسبة المتغيرات الى الثابت
دهرا واما الثاني فلان الموجودات الزمانية وان كانت متعاقبات آنا بالنظر
اليه تو فلا تعاقب ولا تغير لها فضلا عن كونها معلومة بذاته تو وعن ههنا ظهر حال
ما ذكره غياث الحكماء من منع لزوم الجهل على تقدير علم التغير مستندا بان الجهل
انما يلزم اذا كان علمه تو حادثا وليس كذلك بل هو ازلي وليس في الازل مستقبل
وماض وحال وكذا حال ما ذكره الفاضل السماكي بقوله اقول ان علمه تو لما كان
حضوريا غير زائد على الذات بعلم كون زيد في الدار في الزمان الاول الآن الفلاني
ولا بزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الزمان الاول الآن الذي كان فيها بل يبقى
هذا العلم وبعلم كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذور كما فصل
وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير العلم الا بالاعتبار والاضافة وهو غير
مستحيل والبه اشار المصنف بقوله وتغاير الاضافات ممكن انتهى وهذا كما ترى انه
لا تجدد ولا تعاقب لخروج زيد عنها ودخوله فيها بالقياس الى ان كلا منهما زمان
الذي اخص به حاضر عنده تو ومن ههنا ظهر حال ما ذكره الفاضل
الخضري في توجيه كلام المصطاب تراه المذكور آنفا بقوله ان المناسب ان يقول
في جواب ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم
منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم وهو امر
اضافي اعتباري وكذلك ظهر حال ما ذكره الفاضل السماكي رد على هذا الجواب
بقوله فيه ان هذا الجواب مبتدع كون العلم زائدا على الذات او العلم نفس المعلوم

على ما ذكره وهو زايد على الذات مع ان مذهب المصنف هو ان العلم نفس الذات الا بالاعتبار المقصود هو كون العلم التفصيلي نفس العلم لا الاجمالي فانه نفس الذات كما مر ولك ان تقول ان بورود الدليل على العلم الذي هو عين الذات انتفى وجه كونه كاشفا فانه لا وجه لاتيانه في علمه الكلي الذي هو عين ذاته بل انما يمكن اتيانه في علمه التفصيلي الذي هو عين معلوماته والى حاصل ان كشفه علم الباري تعالى بما لم يزل بما يحدث الى ان يوجد وان مضى في الحال على وجه يتعاقب عليه التبدل والانتقال فانه معنى غير كثير من اهل الكلام ان الحوادث لا تخالف لها ما لسبقه الى الله تعالى فهي مع الازل الى الابد امر واحد مستمر فان الامتداد السرمدي المعبر عنه بالزمان وما انطبق عليه من الحوادث باسرها امر واحد غير منقسم في حظ واحد لا جزء له بالفعل ونسبته الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وقد مثل لذلك بمثل الخط اذا اخذت امتدادا تخيليا لا اجزاء في اللون كالخط المختلف الالوان في اجزائه ثم امررت في محاذاة ذرة او غيرها ما تضيق حدقة عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد اليس ذلك الالوان المختلفة متفقة في الحضور لديها بالضيق نظرا منتسبا وبة في الحضور عندك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولي الابصار ومع تضاعيف البيان قد لاح حال ما ذكره الامام الرازي نقلا عن الفلاسفة في نفي علمه تعالى بالجزئيات قوله ان الفلاسفة احتجوا على دعواهم بوجوه اولها انه لو علم الجزئي الحسي بوجه جزئي لزم ان يكون جسمانيا بناء على ما قرروه من ان العلم بالجزئي الحسي المشكل لا يتصور الا بصورة جسمانية لما هو المشهور لدى الجمهور من حد بث تمثل المربع المخ وثانيها ان العالم بالشيء صورته مطابقة له ومطابقة الصورة موقوفة على وجود ذي الصورة ولا ينتقض هذا بالكليات والمجردات الكلية حيث لا يلزم مطابقتها لما لا يوجد فان الطبيعي الكلي موجود دائما في جزئيات الجزئيات فان العلم بان زيدا انسان يقتضي هذا الكلي ينتفع حصوله ومطابقته الا بوجود زيد وبذلك الحقيق

يعني قوله ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي اقول وبعلم من كلامه المذكور ان الموجودات ؟ انت خبير بانه بعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة منكشفة بذواتها عند الواجب انكشافا حضوريا او باسبابها المشتملة عليها وذلك على ان يكون قوله وان ادركت في قوة احتمالين لان ما يدرك من حيث هو بتلك الشخصية اما ان يكون بطريق التخيل او لا يكون والاول ممتنع على حد ما اشار اليه بقوله وقد مضى وكتبنا فوق فتعين من ذلك ان يكون على الثاني بطريق الاجمال وهو على خبيز وقد اشار الى غير ما هو المشترك بينهما ههنا بقوله بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي اي غير متغير ثم ان قوله فيما بعد هذا المعقول الكلي مدرك للامور الجزئية يتفرع على المنفي في قوله لانه ليس يمكن ان يعلم ترجيح فاعله لاحد المتساويين والبطلان لما مضى في نفس ذلك وه اولا من انه يعلم الموجبات على وجه كلي وذلك على ان يكون الكلية وصف المدرك لا الادراك وبالجملة فقال الشيخ بعد ما نقل عنه بعبارة واما كيف ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدء كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار مرجحة تاما وجوبا بسببه فوجبا بهذا فيكون هذه الاسباب تتناهى بحصاد ما تنتهي الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم بهذا الاسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما يتأدى اليه وما ينتهي من الامور الجزئية وما لم يعلم الوجودات لانه ليس يمكن ان يعلم ذلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث اتصافات التي اشرنا اليها وذكرها هناك وهو على ما لوحنا اليه آنفا واما المحشي فقد ظن انه يتفرع على المنفي او على قوله فالاول يعلم الاسباب ومن ههنا حكم بانه يتبين عليه ما على الجزئيات ما هي جزئيات فلهذا افيد ان قوله فيكون مدركا قيد للجملة الاخيرة يعني اذا كان يعلم ذلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اي المفهومات الكلية صادقة عليها وهو باطل

لان الامور الزائله من حيث جزئيتها الغير الصادقه على الكثره متنهيه فى سلسله الاستناد الى ما
فكيف تكون من معلوله ولا تكون معلومه فالحاصل ان العلم على الوجه الكلى وذلك على ان يكون
صفه للعلم دون المعلوم وبالجمله ان علمه بالاشياء كالكليات فى عدم التغير فهو
الذى نحن فى سبيله وهو ثالث شقى الترديد الذين بما باطلان بالبرهان
وقوله على نحو كما قيد قوله بعقل لا قوله كل شئ وملخصه انه يتعقل كل شئ وكلى على
ذلك العلم على نحو كلى اى على نحو غير متغير وذلك كما علمه بستة الكليات وواجبها
هذا ولا يخفى ان عند الحكماء النسبة العلم الذى لا يكون من قبيل الحواس وان كان المعلوم
بحسبه جزئيا بالعلم الكلى وبعباره اخرى ان علمه بالاشياء لا من حيث تغيرها
وتبدلها سواء كان ذلك من حيث الاحاطه باسبابها او من حيث حضورها عنده
كما علمه بكون علما كلما شاء على مشاركته للعلم بالامور الكليه من حيث لا تغيرها وقد
اشار الشيخ الى هذين القسمين مع التعليقات بقوله واما الفاسدات فانا
بعقلها فاسده من جهه اسبابها وعللها كما نعقل انت فاسدا اذا اعقلته
من جهه اسبابه مثال ذلك انك اذا تخيلت انه كلما تعفنت مادة فى عرق
ينبعها حى ونعلم مع ذلك من الاسباب والعلل ان شخصا ما محمد يوجد حيث
توجد عنه هذه فنحكم ان ذلك الشخص المحسوس هذا الحكم لا يعدو ان قد الموضوع
شيئا آخر وهو ان المعقولات النابعه للمحسوسات تمام يدرك بعقل فان كل ما تحته
معقله من وجه وان لم يكن معقولا من جهه الاسباب والعلل فانه زمانى متغير وما تحته
المدرك الزمانى يكون بالحس والتخيل او بحس بل يمكننا ان نعاند ذلك بان نجعله
جزئيا الا فى زمان والاول حكمنا بخلاف حكمنا فان الزمان هو معقوله من كل وجه
وهو محسوس لنا من وجه ومعقول من وجه انتهى ثم ان قوله تمام يدرك بعقل جزء قوله ان
وقوله فانه زمانى دليل على قوله فان كل ما تحته والى اصل ان المعقولات النابعه للطبايع الكليه

الغير

باطل فى نفسه

مذهبهم ج

٧٢ ب

٧٣ ا

للمحسوسات المنتزعه عنها محسوسه لنا بوجوه وانما الخطيه الاخاذه لها مع المحسوسات
معقوله لنا بوجوه وانما الاشياء زيه الانوار زيه فيكون معقوله بوجه محسوسه بوجه منتفيه
بوجه غير منتفيه بوجه قوله والاول لكم بخلاف حكمنا اى الواجب جل مجده حكم على نحو آخر
وهو ان المهيات والاشخاص المتحده معها صحيحه معقوله له تعقلا غير زمانى اى حاضره عنده
عنده تعالى غير متغير وتعاقب وهو صح والمدعى وانما كون مراده من العلم بالشئ العلم
بحاله من الطبيعه الكليه كما ظنه المحشى طاب ثراه فانما هو ناش عن غلط على البحر كما لا
على ما تناول ما قلناه بيد غير قصيره قال الشيخ فى الحكمه العلائيه بهذه العباره يدل
دانستن كارها متغير جزئى بعلمى زمانى وعلمى كلى وواجب الوجود بهمه چيزها دانند
بعلمى كلى كه هيچ خرد وبزرگ از علم او غايب نشود برين روى كه گفته آمد
وفى فن الالهيات من كتاب النجاة فى الفصل المعقود لبيان انه تعالى كيف
يعلم ذاته فان منع مانع ان يسمى هذا معرفه فلا مشاحه من جهه كلمه فلا منافشه
لان غرضنا الآن فى غير ذلك وهو فى تعريفنا ان الامور الزائله كيف تعلم
وتدرك علما وادراكا بتغير معها العالم وكيف تعلم وتدرك ادراكا لا بتغير معها
العالم وفى كتاب التعليقات انه ينبغى ان يجعل علمه غرضه كلى غير متغير والفاء البته
بان يجعله زمانيا وان يكون علمه مستفادا من الحس ومن وجود الموجودات فانه ان
دخل فى علم الزمان يكون متغيرا وفاسدا لان الشئ يكون فى وقت بحال وبكون
فى وقت بحال آخر انتهى ومن الظاهر ان اللائق بعن قوله هذا وعاذكره فى الحكمه
العلائيه ان المراد بالعلم الكلى ما لا يكون زمانيا سواء كان من حيث علمه بالاسباب
المؤثره الله او من حيث حضور المعلومات بحضورانها اما من حيث عنده فاذا تقرر هذا
فنقول اما ذكره الشيخ من الشقين فى علمه تعالى فانما عنى نفى كل منهما عنه فى علمه بالاشياء
الفاسده اما الاول فلانه لو علمها بما هى فاسده متغيره يلزم ان يكون علمه بها زمانيا

فيكون ما ديمومة الى آخر ذلك واما الثاني فلانه يلزم ان لا يكون عالما بها بما هي فاسدة جزئية بل بما من جهة طبايعها الكلية فلا يعلم الجزئيات من حيث هو وهو خلف فاسد فتعين من ذلك ان يكون علمه بها من سببين اوين كما قلنا وبالجملة ان نسبة المتغيرات الزمانية الى باريها الحق نسبة غير زمانية وتكون غير سابقة عن الزمان وقد اقتدر بهذا المقام على النمط الاولى فيما في كتاب افق المبين بعبارات ابهة غراء وكذلك في كتاب النجاة بقوله وليس كل ما هو مع الزمان فهو فيه فانا موجودون مع القوة الواحدة ولسنا فيها بل الشيء الموجود في الزمان اما اولا فاقساما وهو الماضي والمستقبل واطرافه هو الانات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات فان الحركات في الحركة والحركة في الزمان فتكون اللحركات بوجه ما في الزمان وكون الآن فيه كتكون الوحدة في العدد وكون الماضي والمستقبل فيه ككون المعدودات في العدد فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان بل اذا قيل تو يم مع الزمان واعتبر فيه وكانت له نسبات مطابقة لنسبات الزمان وما فيه سميت تلك الاضافة ويكون ذلك الاعتبار دهرا له فيكون الدهر محيطا بالزمان وما فيه وفي كتاب عيون الحكمة - وذوات الاشياء الثابتة وذوات الاشياء المتغيرة الثابتة مرجعها وثباتها مرجعة فاذا اخذت مرجعة ثباتها لم يكن في الزمان بل مع الزمان ولنسبته ما مع الزمان الى ما ليس في الزمان الاولى ان يسمى بالدهر والدهر في ذاته مجرد بالقياس الى الزمان دهر قوله والحب كل الحب ان

السرمدي

هذا الفاضل صرح بان قوله ومع ذلك حكم الحب كل الحب صحيح

٧٢ ايضا عجبه العجيب الا فانبعثوا عن مراقد السهوات وانزجوا عن معاهد الشهوات واغتنموا فرصة الكون في هذه المرحلة المفوطة المزعجات ولا تقصروا في اقتناص حقايق المعارف واقتباس كرايم الخيرات قوله كما فهمه المتاخرون من كلامهم ومنشاء ذلك اسم الاشارة يعود الى ما يفهمه قوله كما فهمه من الفهم وقوله وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلمة والجزئية ليس تحقيقا كما ظنه قدس سره بل تحقيقه هو ان الجزئية اطلاقين احدهما ما يكون بسبب الشخص العيني وثانيهما ما يكون من الادراك الحسي ولا نزاع في تحقق الاول في الهويات التي هي جزئية مطلقا وكذا الاضافات في تحقق الاخر فيما كما لا يخفى على الناقد الخبير ومن ههنا لاستناعة على الحكما ولا شاعرة لهولاء وعدم كون التفاوت في المدرك محمولا على المعنى الاول بالمعنى الاول ولا يلزم من ذلك ان يكون طبيعة عامة في نفسها مغايرة عن الموارد التي تتشخص وعلامتها باسرها ومن ههنا يرجع هذا التحقيق الى ما حققناه سابقا في الهويات الشخصية والهويات الفاسدة الميولانية معلولة بذواتها عند وجوب الوجود مرددون تغيرو تفاوت نظير الة فيكون معلولة له فعلا كليا مع قطع النظر عن كونها مرتسمة في الحواس والقوى المنطبعة الفلكية ولعل ما في التعليم الاول ينظر اليه وذلك حيث دفع فيه بعد كون الطبيعة كالصورة الانسانية حاصلة في كل من تلك الحصص مغايرة لتلك الاعراض مخصصة بسبب استعداد كل منها بصورة مغايرة لتلك الاعراض ثم تلك الحقايق ادركت بالحواس كانت صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كانت صورا كلية فالاصلاف بالكلية والمؤسسة لا تخالف نحو الادراك للاختلاف المدرك ثم فاتيك وعلم الواجب منفق تحصيلها على بصيرة التعقل فاذن لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء في اصل كلام

الحق

الحكماء نفي التخيل والحس عنه هو اثبات ادراك المفهومات له على نحو التعقل
الصرف المقدس عن شوائب التغير والقصور بخلاف الاحساس فان مدركاته
تتغير فلو لم يتغير كان جهلا واطلس لانبال جميع الحقائق وذلك هو القصور واما
وقع عنهم توهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه
بطريق التعقل فنورد ما يتوهم انهم اثبتوا عليه فنجمع الممكنات من الجمادات والنباتات
الكائنات والفاسدات بتخ كلي شيء آخر وهو ان مهياتها النوعية راسخة
في اللوح والعلم مع ان في الاشخاص ما ليس مهية كلية يمكن ادراكه بطريق هذا النحو
من التعقل وان كان معلوما بوجه بطريق الاطلاع الحضوري الغير الحسي وبعلم الذي هو
عين ذاته فما ورد عليه فنجمع الاشياء من الكيانيات والهويات مطلقا بطريق
التعقلية الراسخة في المبادي العالية بعد التشخص المنتشخص بذاته ليراه عن المهية الكلية
فاجاب بقوله ولا يثبتون بمعنى ان هولاء لا يثبتون في الاشخاص المادية مثلا بعد التشخص
ما علم ان لا يكون ادراكه بوجه بطريق التعقل اي بطريق ارتسام مهيته النوعية حتى ينتقض
ما قالوه من اثبات هذا النحو من الادراك التعقلي وان كان على تقدير وجوده يكون معلوما لهم
بنحو كلي غير حسي ويعلم هو عين ذاته ثم فاذا تقرر معنى كون التفاوت بنحو كلي الادراك
على ما اوردناه اندفع كثير من الشكوك الواردة في هذا المقام من ذلك ما اورده الفاضل
الشارح بقوله اقول ينبغي عليه اولا ان نطبق هذا بالكلام المنقول عن الشيخ بشكل
جداكيف وقول الشيخ في بيان كيفية العلم يدل على وجود النوع المتحد والاشخاص
لا يجدي الادراك وبيان منع الكلي في فن المنطق يدل على ان المنصف
بالكلية هو المعنى الحاصل في العقل حيث قال اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد
الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن من حيث نفس تصوره شركة الكثرة فيه على السوية
بان يقع على كل واحد انه هو كثيرا كما على وجه واحد مثل قولنا انسان فان له معنى

والمعنى

في النفس ذلك المعنى مطابق لزيد ولعمرو ولخالد على وجه واحد وقال في الفصل
من المقالة الخامسة من الالهيات الشفاء ان طبيعة الكلي جزء من طبيعيات
لانها اما الانواع فيقوم من طبيعيات الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض
التي تكتنفها مع المادة وله نصيبات بها وثانيا ان النوع اذا انفرد واشخاصه
كما هو المقرر فيما بينهم فاذا كان التفاوت من الكلي والجزئي بطرو الادراك
لا بالذات يلزم تكثر امر واحد في الواقع وهو الطبيعة النوعية مثلا بلا انضمام
امر اليها وذلك غير معقول كما صرح به السيد المحقق في حاشيته على المطالع في بحث
الكلي الطبيعي انتهى وهو كما ترى انه لا نزاع للمولى المتعصبين للحكماء في دخول
الكلي الطبيعي في الافراد كدخول البسائط في المركبات بحسب الاعيان حتى يرد عليه
امتناع الدليل انما الكلام في الجزئية بنحو الادراك مع قطع النظر عن الادراك
بطرئي عليه مع التشخص الخارجي ومن ههنا لا منافاة بينه وبين ما في منطق الاشارات
في اشارته اصناف المقول في جواب ما هو واما الثالث فهو ما يكون بتركيبه و
خصوصيته مما شاركه ما انه اذا سئل عن جماعتهم زيد وعمرو وبكر ما هم كان الحد يصلح ان
يجاب عن الشرط المذكور انهم اناس واذا سئل عن زيد وحده ما هو لست اقول
من هو كان الذي يصلح في الجواب على الوجه المذكور انه انسان وفي الشرط الثالث
منعه ظاهر لكنا بينا له اما الخيال فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق
عنها ولكن تجريده عن تلك العلاقة المذكورة التي تتعلق بها الاحساس وقس عليه
ما في كتابة التعليقات وما ذكره الفاضل السماكي بقوله وله تصريحات بشارة
الى ما نقلناه عنه ذلك انه يلزم ان يكون النفس المجردة المجردة كلها عن مادته
عند وقوع التذكر ضروريا بل عند الجاز بالنظر اليها ان يكون لها ادراك وتشخص وذلك
لعدم تعلق العلم الاحساسي بها والعجب من العجب عن المخرط طاب ثراه مع علو قدره

طباعها

فانتقض ح

انه نقل عن هذا فان قلت ان ما وقع عن الحكيم بابدعنه كل الابا حيث هو هو

فرض ج بان تصور الملهمة انما يمنع عن الشركة بواسطة امر مخصوص وهو الظن ان مناط

قولهم ج الجزئية هو هذا قلت بل الامر في ذلك ان الجزئية على الوجه الذي وذلك حسبان تصور

الملهمة لما قولهم تصور بواسطة امر مخصوص يدل على ان الجزئية بحيث الادراك

التصوري اولا والمدرك بسبب جزئي بواسطة امر مخصوص فالتصور ادراك

جزئي والمتصور مدرك جزئي وبالجملة ان هولاء المتعصبين لما كانوا

بصدد رفع النكير عن الحكيم قالوا ان منشاء ذلك انهم حسبوا ان تصور

على ج الملهمة انما ينبع بواسطة الحضور وهولاء المتاخرين واراد وا ان حكمهم بتكفير الحكماء

انما نشاء عما فهموا عن امر الجزئية من كونها منشئية عن امر مخصوص منضم اليها

لا غيره وليس الامر كذلك لان الجزئية كما يكون من حيث هذا الانضمام كذلك

من جهة الارتسام في القوى والازمان ثم بالقوانين الرد عليهم بانهم حسبوا ان كون علم

بالجزئيات على الوجه الكلي مبنى على عدم علمه بهذا المخصص وليس هذا الظن مما

يحكم به البتة فضلا عن الدليل على العقل الصريح الحكم بخلافه بل قيل لان مبنى كلامهم على نفي

علمه به من دون القبول والاحساس كما لا يخفى على من تركن الوسواس بل انما يكون علما بالجزئي من حيث

الاطلاع الحضوري او من حيث الى اسباب المؤدية اليه ومن البين ان هذا النحو من

الادراك لا يؤدي الى المنع من الانكشاف ثم ان ما وقع عنهم من ان تحقيق مذهبهم

هو كون مناط الكلية والجزئية كون الادراك محمولا على ان تحقيق مذهب الحكماء

في كيفية علمه تعالى بالاشياء ان الجزئية كونه كذلك لا مطلقا واما علم ما عداه تعالى من الموجودات انما

يكون بطريق التخيل والاحساس فيكون لا محالة على الوجه الجزئي ومن البطلان بمكان

على تقدير كون الجزئية بحيث الادراك فقد بان ان نفي الحضار المنتج في الامر المخصص

المنضم واثبات الحضار كون الجزئية في الادراك فتحقيق مذهب الحكماء في كيفية علمه

عن الاشراق ج

بهاشا هدان عادلان على ما قررنا وما ذكروه من قولهم وهو كون مناط الكلية والجزئية

بحيث الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يشتغلون على تجميع الامور المكنة بحيث

لا يشذ عنه شئ من الاشياء وهو هذا ثم ان المراد بما وقع عن هولاء المتعصبين

سيما المحقق الدواني من قولهم وان الكلية والجزئية انما تنشان من نحو الادراك

لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه ان الكلية والجزئية اللتين في كيفية

علم الواجب تعالى انما تنشان من هذا الخ من الادراك لا من ادراك

المخصص حيث ان ذلك المخصص المدرك محفوظ في الصورتين لا تفاوت

فيه في الادراكين وان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي والى هذا اشار بقوله

فكل ما ندركه بطريق الحواس فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل انتهى ولكن

فيه ان الكلية نحو الادراك محمولة على كونه غير زماني سواء كان ذلك بالاطلاع

الحضوري او العلم به من حيث اسبابه المؤدية اليه كما علمت وعلى التقديرين

لا يكون علما حسيا وتخيليا ومن هنا ظهر حال ما وقع عنه طاب ثراه

بقوله اقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تاما لان حاصل التخيل

الى قوله وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض امرا واحدا وذلك على ان يكون

معلوما بالعلم الحضولي الى صلة عند المجرد ولكن تلك الصورة عند

احدهما غير عن فرض الشركة دون ما عند الآخر وهذا كما ترى وبالجملة ان الامر

الخارجي المعلوم للعالم بصورته المعلومة انما بالذات كما هو الحق حيث

حقق في موضعه انها معلومة بالحقيقة فيكون ذلك معلوما بالعلم الحصولي

ولكن لما كان المفروض انه بالنظر الى احدهما والى الآخر جزئي وهو بسط

حيث لم يكن له تعالى حصولي والله اعلم بحقيقة الحال ويؤيد هذا الاحتمال ما فيه

ايضا فلكي ان تقول انه لا يصح ان يكون المعلوم بالعرض واحدا حتى يكون

كلي ج

الصورة الحاصلة عند العالمين مختلفة بالشخص فرض الاشتراك وعدم فرضه
فيها والا لزم ان لا يكون المعلوم بالعرض واحدا وقس عليه امر كون المعلوم
بالعرض هو الصورة الحاصلة على ما عليه المتاخرون وذلك لان العلم في احدهما
كلي وفي الاخر جزئي فلا يكون المعلوم بالعرض واحدا فتدبر وقوله لا وفاق فيه
انما يتم لو كان المذكور تارة لان نفي ذلك التاويل بكون المعلوم بالذات
واحدا والتفاوت في نحو الادراك وههنا ليس كذلك ضرورة انه تختلف فيهما
وبهذا ينظر الى كون المعلوم بالعلم الحاصل بالذات هو الصورة الحاصلة كما قيل
اولا فتدبر وايضا يصح ان يكون الشيء معلوما بالعرض حتى انه لا وفاق له
كما يظهر من المحشي فيما بعد
ولكن الكل على خلافه
كلام الحكماء باعتبار علم المتقدم الذي هو عين ذاته قوله وثالثها ان يكون الشخص
المذكور الى قوله وهو فاسد في بادي النظر اي كون الشخص هو المعلوم بالذات لقوله
مردودة
وبالعرض للآخر وبالعكس والاول يطابق ما اشار اليه بقوله وان كان بناء في النظر
اولا
ظهر بطلان احد القسمين وذلك لانه يلزم حينئذ كون الشخص الفاسد الجزئي معلوما له تعالى
بالذات ان يكون متغيرا كما قال ويستحيل فيما يجب بقاؤه كونه معلوما بالعرض له تعالى هو
عدم
بالذات لما عداه فيكون معلوما له تعالى بعلم الاجمال او بصورة اخرى به وتغير العلم
الحضوري فيلزم علمه تعالى بالفاسدات بصورتنا الكلية الحاصلة فقد اختلف المدرك
فلا وفاق له في نفي تاويل الحكماء على ما قال في حكم الاحتمال الثاني كما مر ورد بانه غير
مرتضى
من ان الجزئيات الفاسدة معلومة له بالذات بحسب حضورها العيني واما بغيره
فانما يكون بادراكها في الآلة الجسمانية وقواه البيولانية فتكون جزئية
بهذا الاعتبار ويلزم ان لا يكون جزئيا حتى يكون الفاسدات الجزئية معلومة له تعالى بالعلم
الحضوري بالذات ولنا بالعرض فلا يجال للتغير ههنا لك فيكون معلوما على كلي
ونحن على جزئيا ثم انه لا يجال لما قال في الشق الاول يجال حيث انه لا علم بالطرفين

الحضوري

الحضوري لنا الا بنفسها وبالصورة القايمة بها لا مطلقا ثم انه لا تفاوت في نحو الادراك
كما هو المراد وكذا لا يجال ان يكون الادراك جزئيا معلوما له تعالى بالعرض حيث ان الوجودات
بشهودها الحضوري عنده تع وعند ما بصورها الحاصلة في قوانا وكذا انها معلومة
له تعالى بالذات بعلم الذي هو غير ذاته لا بالعرض وان كان كذلك بحسب قيامها صورها
في اللوح والقلم وكتاب المحو والاثبات وبعبارة اولى ان الفاسدات معقولة
له تعالى بالذات عقلا حضوريا بشهودها او عقلا غير حيث اسبابها الموجودة
ابرها وبغيره تعالى بصورها القايمة به فتكون معلومة بالعرض له بحسبها على ما يجب
ارت مها الذهني ومن ههنا ظهر حال ما ذكره الفاضل السماكي بقوله فجوز ان يكون
المعلوم بالذات للواجب غير مانع من عروض الشركة مع كونه مانعا نشاة العينا
اذ حضوره بالنسبة الينا بحقيقة الاحساس او التخيل الواجب للمنع وكون هذا ادراكا بزعمه
غير مسموع انتهى وبهذا كما ترى ظهر ان المعلوم بالذات من الفاسدات الجزئية مانع
من عروض الشركة ولا يتاتى ذلك ان يكون معلوما على الشهود يا حضوريا بغير
زماني فلزم كونه بذلك الاعتبار لا يتاتى ان يكون ذاته مانعا عن فرض
الشركة ومن الظاهر ان ما ذكره مكابرة غير مسموعة وكذلك ظهر حال ما ذكره بقوله
منفصلا بما نقلنا بهذه العبارة به يظهر امكان احتمال الشق الثاني وهو ان كل
ما هو معلوم بالذات لنا بالعلم الحضوري بالواسطة الاحساس معلوم
له تع بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع من عروض الشركة وبهذا يظهر كلام الحكماء انتهى
وبهذا كما ترى ان القائلين بكون التفاوت في الكلية واللزوم بحسب الادراك هو ان
الادراك في نفسه لو كان جزئيا يكون جزئيا وكذلك لو كان يكون كليا واما واسطة
والكلمة الكليتان بحسب نحو الادراك فلا ينافيان كون المعلوم جزئيا وايضا لا ينافي
يكون الشيء معلوما بالعرض بالاطلاع الحضوري مع كونه مانعا من عروض الشركة وكذا كون

كون الامر الخ راجع معلوما بالذات بالعلم الحصولي وكذا الحكم بانه صح كلام الحكما به
ومرجع هنا ظهر حال ما ذكره الصانع وله وثانيا ان المنع وعدم المنع كما قرره الموضح
انما يوجهان لنحو الادراك لا المدرك وكلامه مدل على ان معروض المنع وعدمه هو
المعلوم حسب قال لا شبهة على هذا الاحتمال ح ان المعلوم آه اهى ولا يخفى ان كلام
المتعصبين على ما وجهنا به هو ان الجزئية والكلية التي تكونان باعتبار الوجود العلمي انما
تكونان بنحو الادراك واما الكلية والجزئية اللتان تكونان للمدرك في نفسه
فلا معنى لهما بالادراك كما بينا لك الا ان المحشي طيب ثراه قد غفل عنه فتدبر جيدا
وتمام تحقيقه في رياض القوس قوله لاحظ ، اي ان علوم الملك والواجب
المتغيرة عطف على قوله علوم وقوله لزم التغير ح علة لقوله المعلومية بمعنى الشهود العيني اذ
خبر بانه لا تغير هناك فلا بد ان يكون باعتبار كما عرفته وقوله وان لم تكونا متقابلين
لعدم الا بالوصف اي بالعلم المتقدم انت خبير بانهما معلومان بالذات مع سببين الصورة
ما عبارة عن الوجود العيني وما بها ما عبارة العلم بما بسببها التي تؤدي اليها وعلى التقديرين
تكونان معلومين بالذات لا بالوصف ومرجعه الكل لا يجدي نفعا وقوله آه نعم لو كان علة
بها بتغير ح علم بصورة ما القائمة بالمبادي العالية كانت معلومة بالوصف وليس كذلك قال
الشيخ ح انفا ، واجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بسببه اذ يعلم ذاته التي هي سبب
كل شيء لا محالة ، التي هي مرجع خارج فهو بهذا المعنى محكم وحكمه عليه بذاته فهو حكيم ح فعله هو
الحكم الالهي وقال ايضا فيما اذا كان الاول يعلم الاشياء مرجع ذاته فهل يعلم ان بازاء علمه
وجودا مرجع فالجواب اذن يعلم الاشياء ولوازمها ولوازم لوازمها الى اقصى الوجود
على الترتيب السببي والمسببي ومرجع لوازم الاشياء ان لها وجودا مرجع خارج هو بوجه ما علة ما
موجوده عليه فيعرف ان بسبب لذاك معرفة بسيطة قوله والصانع ذلك سهم الاشارة
اشارة الى قوله الا بالوصف وانت خبير بانه ليس كذلك وقوله فقول بعده الى عنه

ز

يعني قول المتعصبين مبتدء خبره ما وقع عنه قوله وان كان الخ ، وقوله فورد عليهم اي حيث بانه لم
يعلم الموجودات الزمانية بشهودها الخارجي مردود فتبصر وتعجب قوله وان كان ح لم يعلم
الذي هو مع الاباء وات لا قوله على اعتقادهم كلام على المتعصبين ثم ان ما نبه عليه قوله لم ذلك
المشخص صح دفع توهم انه يلزم من ذلك ان لا يكون معلوما له بالعلم الحصولي ولا بالعلم الحضوري
الذي هو نفس ذاته هو وان لزم ان لا يكون معلوما بالعلم الذي يرد ذاته مرجعه الموضحة ح اللوح
والعلم ومبدء الموضحة المحفوظة ما عوارض المشخصة ح كتاب الحجة والاثبات كقدم ذوات المشخص بذاته ذا
مهيته كلية لم تتم فيما تم انه اورد على الارادة قوله فانهم ان اراد واحد منهم ما ذكره قوله فاذا تقدم
هذا نتم الى قوله فكون المشخص للمشخص بذاته سببا بانه المشخص جزاء قوله وان كان ح بالجملة
ان كونه مشخصا بذاته للسببي قوله عن متعلقات هذا العلم الى الاطلاع الحضوري الشهودي
كما هو المتاخرون من كلام الحكما ، من انهم ذلك وهو يستدعي ما نبه عليه بقوله لعدم انزلاقه ح مهيته
كلية وفي العلم به يلزم ان العلم بالاشخاص الحاوية لا تنفاد العلم بخزانة فتكثر الحكما ليس من جهة
ان مرجعه لروم التغير ح على ما لا تشخص الحاوية على ما بينه عليه بعد جرابعة اسطر فالاولى
ما ذكره ان قوله ح فكثر الحكما ، لو كان ح على الاطلاع الحضوري فالكثرة مرجعه انهم انما
علموا ذاتا ذات علة نا زمانية مع دوام تحول السمة لا مرجعه انهم اسماهم المشخص للمشخص بذاته كما طنه
المصاقون وذا حاصل ان المشخص بالكسر هو ما يفيد التشخص وان المتشخص بذاته يغني انه
متشخص بنفسه لا من حيث غيره فلا يحتاج الى امر مغاير ووجود بل هو التشخص وجوده اعني ان التشخص
بل ما به التشخص ح بالجملة هو امر زائد بذاته مانع من الاشتراك كيف لا مصور فيه بذاته
السركة على كثيرين وبسببه يحصل منع الاشتراك بل هو هو فتخلي لذات التشخص
ومجهول الاسم ونحصه نسبته الى المشخص كنسبة ذات الى النوع وعلة اكثر المتاخرين ومنهم السيد السند
واما قول ح قال ان المشخص هو العوارض المتقدم على التشخص او المقارنة لوجوده فيرد عليه
انه يكون الاشتراك في جميع العوارض المادية غير الوضع ح آن واحد المتعدد وكشف عن بين

الفصل ح

لا تحول و كتغيرات الماء المتعاقبة في الغدير و الاشكال فالاعراض المادية لا تصير
لان تكون مشخصة لما كانت له و الحاصل ان جميع العوارض المندرجة تحت المقولات لا تفيد
تحور الشيء كما ان الوضع مع اتي و الزمان و المدار الحكم بهما ربما تشخص في المادیات
هو الوضع اتي الزمان و الوضع مع تبدل مع بقاء الشخص فلذلك اختار ان المشخص هو
وضع ما مع الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده و ذلك كما مر فان هذا الحكم
بعد التامل فان الشخص المادي كزيد مثلا مع عروض الشر كمدوث اسمار وضعه
و لو سلم اعتباره معه في الواقع فانه لا يفيد تشخصه لانه كما تجدد و زمان الكلي لا يفيد الشخص
الا ان يكون الزمان مأخوذا في الحد فاذا تقرر هذا فقول ان المتقدمين لما اعتبروا في الكلية
و الجزئية الاتصاف بحد الادراك صدر الحكماء ان لا يكون المشخص المتشخص به انه على صورة
وجوده معلوما له تعالى لعدم انحلاله الى ماهيته و وجود فلا يكون ذا ماهية كلية فلا يصح كونه معلوما له
على نحو كلي مع انه من الحضار عليه الا بما قررناه آنفا مع كون المراد منه عدم كونه زمانيا متغيرا
و ان كان ما فاعتى عرض الاشتراك و اما كونه جزءا تحليليا للشخص المادي فلا يجب ذلك
عن متعلقات هذا العلم الذي هو عباره عن الصور بل مشهور الحاضر بذاته و كذلك
لا يجب خروجه عنها عدم كونه مسبوقا بالعدم المقارن لذات المبدئية مادية الكل
و العلم و كذلك سائر المحمولات الاضافية و لكان كذلك يلزم ان يكون له ماهية كلية حيث ان الشخص
منه مقارن للشخصية الخارجي فيجب شخصها و الا لكان الشخص العيني ما هو الشخص العيني الموجود الا مر
بما هو الشخص الا ترى ان جميع ان كونا متغايرين مع ذلك اشتراكا في امر مشترك بينهما و هو
ان يكون ذلك هو الماهية الكلية فلا يكون شخصا بذاته هذا خلف فعلى ان لا يكون موجودا
الا ما يعلم الاضافي الذي هو عين ذاته ثم ان عدم كونه مسبوقا بغير هذا العلم لا يجب ان لا يكون
معلوما له تعالى بصوره العيني الشهودي لانه انصاف جميع متغايرات الحدوث بالتغاير و انما
قلنا لعدم الوجوب لانه مر جوازه انها و لا يخفى وجه استحالة الاول اذا صدر منه ان يعلم ان
[illegible]

شهوده العيني الحضوري لانه يقول عدم علمه تعالى بما تغيرات الزمانية يلزم من ذلك ان يكون غافلا
عن الاشياء فتنجر الكفر اليهم من هذه الجهة فانبأتهم المشخص هذا المعنى الانتخاص المادية يتجدد
مان يكون علمه تعالى بالاشخاص المادية بماهيتها الكلية من حيث عدم علمه تعالى بتشخصها بتلك الماهية
بذواتها يكون علما حضوريا شهوديا بها بطبايعها الكلية و انا قلنا ذلك حيث
ان كون المشخص مشخصا بذاته لا يوجب ان يكون علمه الشهودي الحضوري صدرا ان علمه تعالى
كذلك مع انهم تنوا عنه العلم بالمتغيرات الزمانية بما هي زمانية فلا يلزم نفي علمه تعالى عنه
ايضا لتوجه التفكيك و قوله بعد اما على طبيعة فعلى الصارع من العموم اي سائر ذلك
المشخص على تقدير تحققه و لكن الظاهر هذه النسخة و لا يكون بالواو و بلا عده بدونه و ما
من الحروف و ذلك على ان يكون بالنون قبل الميم فيكون هذا كون بدونه التبيه ثم انه
يلزم من ذلك ان لا علم الاشخاص المادية ايضا لانتفاء علة علمه ذلك العلم الحضوري الاشراقي
الذي هو المشخص المتشخص بذاته لانتفاء العلم بالكل بانتفاء العلم بجزئه فيرد على بعض المتقدمين
ايراد من وجهين احدهما ان لا يكون ذلك المشخص بذاته معلوما له و ما بهما الاشتراك
الاشخاص المادية ايضا معلومه له تعالى و قوله على ما حققه انت زده لا على عدم تحقق المشخص
بهذا المعنى اما اولا فلانه يلزم آنفا من كون المشخص من الامور المندرجة تحت المقولات كالوضع
مع اتي الزمان و غيرهما ان يكون ذا ماهية كلية و ان يرد عليهم الاشكال من سبيل آخر و هو
ان حكم الكلي لا يكلي لا يفيد التشخيص و اما ثانيا فلان المشخص بهذا المعنى يتحصر فيه فيكون الاشخاص
اشخاصا من حيث ارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو المشخص بها المتشخص بذاته و لما كانت
هويات تشخيصية بارتباطات الله تعالى فلا يبعد ان يكون هذا هو الذي ما وقع عن صاحب
الاشراق في المطارحات من ان الاشخاص بذواتها متشخصة و ما نقل عن فرفوريوس الشراكة فلا
بناقض ما وقع عن جميعهم من ان المشخص هو الفاعل و لما كان تشخصه كل شخص باستناد ذلك
الحق المشخص بذاته فتدبر و اعلم ذلك الاستناد و بالمشخص المتشخص بذاته باعتبار انت بذلك الاستناد

الى حضرته فيكما لا يخفى وبورد ذلك ما وقع في التعليم الاول من انه لا يستطيع ان يذكر واحدا من اشياء خارجا عن المقولات فليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية والى هذا يرجع الوجود المحض لما كان بذاته ما فيه مرض الشركة فمتى كان ارتباط كل شيء بسببه ما فيه مرض فرض الشركة في ذلك الشيء والتفصيل ان اي شخص يمكن ان يراد به شيء من الاشياء ما فيه مرض الشركة فهو بهذا الربط الممكنات بالوجود الحقيقي وبهذا الاعتبار فيه مرض الشركة كما في جميع الموجودات الممكنة الشخصية كالارتباط بالوجود المحض وبانيتها المعلولية وبالشخص وهو من عوارض المادة وبصحة التغير بحيث يكون الكل من العوارض المتغيرة المادية خاصية ابناء الشخص وما فيها ما يصير سببا لاصابة الشخص عن جميع الموجودات المغايرة وهو بعلويات المتقدمة في المهية من باب الوضع والمكان مع الآن والزمان فقط او من غيرها بالعوارض المادية والمجردات المتعلقة بالاجسام من العوارض المتعلقة بتلك الاجسام والحاصل منها ان لم تخل عن المهية فهو الغير يمكن ان يتبدل بالضائع بقاء الشخص كما مر واما امور يخلف في المهية فما به الامتياز فيها هو المهية ولوازمها وبوروده ما وقع متصلا بما نقل عن التعليق الاول بهذه العبارة تلك الجملة التي عبر عنها الآن مجردة غير متعلق الوجود بشيء آخر لا تتصور تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت مادية منتشرة في الافراد بحسب ما تتقيد به حصص افراده من العوارض لا يخفى ان ملاك الاعراض الشخصية حقيقة اذ الامر بالعكس بل عين الصورة الانسانية مثلا بحصل في كل ملك الحصص من غير ان ينملك الاعراض وملك الاعراض عارضة على قوام الاشخاص ثم لا يخفى عاقل ما لهذا الكلام من وجيه ما قاله المتعصبون انه يجوز ان يكون الشخص المتشخص بهذه على تقدير وجوده معلوما لنا بالاطلاع الحضوري الشهودي وان لا يتغير او بما سيأتيه الله ومع ذلك يكون كما يأتي لعدم كونه محسوسا بالاحساس والتخيل ولا يتبع ذلك شخصية موجودة واستحالة اطلاق صدقه على الكثرة قوله واذا تقدم هذا يتغير ما وقع قبيل هذا قوله لا يمكن ان يكون ايادة وقوله قوله اي المتعصبين وقوله فضمير الجمع اي المعترضون على العلامة اي نسبوا اليهم انهم يقولون على نوع ما الشخص في المادة مع انه ليس كذلك وقوله

فانهم ويل على بطلان قول المتعصبين الذي اشار اليه بقوله ظهر حال قوله وانت خبير بجواز اختيار الشق الاخير والحاصل انهم تنوا عنه على المصوري المتجدد الزمان بما هو زمان متجدد وبذلك لم يعلق كونهم وذلك حيث ان علمه بجزئيات حضوره الذي لا تفاوت ولا تجدد له نظرا اليه وذلك لان فاسلة المتغيرات الى الثابت دهر فيكفي الاشخاص المادية والهويات الزمانية حاضرة بشهودها العلمي العيني عند الباري الحي حضورا غير زماني وان لكان كون احديتها يلزم فيه ذلك كونه ماديا والفرق كل الفرق بين هذا الفاضل انه ظن ان نفي علم تولها المتجدد الزماني بما هو متجدد زماني كنوع ان اثباته كنز ومسئلة عرب وعجم هيهات ظهر حال قوله تجدد هذا فلم يخف على احد عند الناظر في كلامهم انهم لم يثبتوا بوذلك تفني كنوهم وهكذا وقس عليه ما تتلوه قوله المعلوم المجرد عما سواه اي ما سواه من المادة كالعقول ومن المهية ايضا كالواجب تعالى وقوله وما يقارنه مقارنة غير مؤثرة هو النفوس المجردة الفلكية والانسانية لانها وان كانت مقارنة لما سواها من الابدان المبولاسه لكنها مقارنة غير مؤثرة في تجردها وذلك حيث انها تعلق تدبيري لا حلولي فحكم قوله او ما يقارنه عطف على المجرد في قوله المجرد عما سواه اي المعلوم الذي يقارنه مقارنه غير مؤثرة في تجرده والغير المنصوب في ما يقارنه يعود الى ما في سواه والحاصل ان المتعقل اما ان يكون مجردا عما سواه غير متعلق به واما ان يكون متقارنا له مقارنة غير مؤثرة في تجرده وقوله والمعلوم بالعرض مخالط بغيره اي بغيره الذي هو المادة خلطا وتعلقا مؤثرا في مادته بان يكون تعلقا حلوليا وقوله ورد عليه ان الكلام ليس فيه وذلك حيث ان الكلام الاتحاد المادية المحسوسة لا مطلقا وانت خبير بجواز اختيار الشق الاخير عن الرد بقوله ان هذا هو الذي نفاه العلامة لكونه مستلزما للتغير قلنا انه افترى على هؤلاء حيث انهم اثبتوا علمه بشهوده الحضوري والاطلاع الشهودي عن دون تغير الحاس الله وكونه مسلما للتغير لا ينفيه لا يسلم ان لا يكون كذلك لعلم الباري الحي الخ وجه غرابة التعقيب والتجدد الذي هو غير التغير

قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا اى على متغير اى يجب عدم احاطة الزمان به والحاصل ان مراد صاحب الشفاء هو انه يعلم الجزئيات على انها امور موجودة فى الوجود بالانحاء المخصوصة علما متعاليا عن التقضى والتجدد والتعاقب والتصرم بالتلبس الزمان لكونه غير زمانى قوله حتى يدخل فيه الآن فيقال انه فى قوله يجب ان لا يكون وقوله يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس الى عن الزمان والدهر فرقا قوله حتى ان لا يكون وذلك حسبانه بذاته الحق من كل جهة علم بجميع الموجودات الثابتات والمتغيرات فلا يكون زمانيا لتنزهه عن الحركة والزمان ولما لم يكن هناك نسبة المتغير الى الثابت الواجب بالذات فلا يكون هناك دهر حسبانه عبارة عن هذه النسبة ثم على تقدير قيام الصور العلمية بذاته الاقدس الاعلى فيكون هناك نسبة ثبات الى ثبات فيكون سرمدا لا دهرا ولا زمانيا او كرا الكائنات قائمة بالمبادى العالية من اللوح والقلم يكون انقاله ذلك ضرورة نسبة ثبات الى ثبات لا نسبة متغير الى متغير ولا الى ثابت فلا يكون هناك دهر ولا زمان واما ما هى كن الحق والاثبات من الصور العلمية والاعيان فهو من الدهر لان نسبتها الى نسبة متغير الى ثابت لان الكليات هناك كرتبها المخصصة بها متعاقبة لجوامعه فى الاسنة الآتية ونقشها فى الواحى وهكذا كما لا يخفى على الاريب اللبيب وقس عليه اوان نسبة الموجودات الزمانية اليه تعالى انها نسبة المتغير الى الثابت وقوله ولم يكن عنده الا قول الاول والاحاطة بانه يشير بذلك الى انه ليس فى علمه التغير والانتقال من حال الى حال وقوله على النحو الاول عبارة عن علمه لا بوصف المضى والاستقبال والحال على انه كان وقع ويقع حكمها جار فيها فالمدرك جزئى والعلم به كلى على معنى انه غير زمانى لانه غير مانع عن فرض الشركة وقوله لان هذا ادراك اشارة الى وقع او لم يقع وبالجملة العلم الزمانى المتجدد المتغير ادراك آخر وفى الحدوث واما قوله وهذا القول كفر صريح فليس بصحيح بل اثبات هذا النحو من الادراك انما كفر صريح وقول نفيه حيث يستلزم ذلك ان يكون زمانيا فيكون مادية وهو لا يناسب جلاله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل علمه بهذه الزمانيات تحت لا يعزب عنه شئ منها على وجه يتقدس عن التجدد والزمان ومن هنالك ظهر حال ما قال واهله او ما نظره

حكم التوالى وغيره وغرضه من قوله وما نظره هو القدم وانت بان حكمها بكفره من حيث نفيه عنه علمه بالزمانيات على التجدد والتعاقب تحكم صرف لا ابى وله الى كعبة العليا الحكمة بل الحق ان اثبات هذا النحو من العلم له تعالى كفر ونعم ما قال الشيخ فى منظومة فارسية **شعر**
كفر چو منى گزاف وآسان نبود ۞ محكم تر از ايمان من ايمان نبود ۞ در دهر چو من يكى وآن هم كافر ۞ پس در همه دهر يك مسلمان نبود ۞ ولعل الفاضل المحشى طاب ثراه حمل كلام الشيخ سابقا على ان علمه اعلى من ان يتعلق بالزمانيات وكذلك حمل عليه قوله ولم يكن عنده الحاصل الاول بحيث ظن منه ان مقصوده عنه اثبات علمه بالجزئيات بالعلم الطبيعى الكلية دون ما بالعلم العوارض الجزئية وهذا كما ترى والحق ان علمه تعالى بذلك الخسوف وقوعا ولا وقوعا ليس زمانيا لكون انفعاليا مستفادا بل متعاليا عن ذلك فيكون وقوعه فى ذلك الزمان ولا وقوعه فى هذا الزمان وهو بالنسبة اليه غير متعاقب الحضور ولعله فى الظهور كالنور فى شاهق الطور سيما ما فى كتاب التقديسات وكتاب تقويم الايمان من مصنفات استادنا وسيدنا بل استاد الكل فى الكل الهادى الى تحقيق التحقيق من عدة السبل والعجب من هذا الكلام انه قال فى حواشيه على بحث العدم والثانى من الامور العامة فى كتاب الشفاء ان نسبة الثابت الى المتغير سرمد ونسبة المتغير الى المتغير زمان ومع هذا الكلام يبهم ذلك بينهما وبانه فى كونه وذلك حيث قال بهذه العبارة فيقول وقد حقق فى موضعه ان نسبة الثابت الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى المتغير هو السرمد ونسبة المتغير الى المتغير هو الزمان قال لكان العلة والمعلول كلاهما غير زمانيين كالواجب تعالى ومعلولاته المجردة كانا معا فى الزمان فى الدهر وان كان لكل منهما زمانيا كانا معا فى الزمان
وان كان احدهما زمانيا والآخر غير زمانى كالعقول بالنسبة الى الافلاك فهما معا فى السرمد وذلك انما يتصور اذا كانت العلة غير زمانية
ثم قال اذا علمت ذلك فاعلم ان معية الواجب تعالى للزمان والزمانيات من قبيل القسم الآخر لكن يطلق التقدم الزمانى على تقدم الواجب تعالى والمجردات عن الزمان والمعية الزمانية على معيتها لها كما سبق تحقيقه من مسامحة الطلاق اسم الاخص على الاشرف فهو يدل على ما كان يعتقده من كونه

الشيخ نصفح نقول ان الصواب تغيير السند هو ما قلناه وما لكن ومع قطع النظر عن ذلك نسأل
ما حكم؟ ههنا وهو لا عاد كره ههنا فتذكر ما مر في البحث ثم ان ما يؤيد المدعى على
النمط الاول ما افاده الشيخ بقوله فنقله طاب ثراه عنه بقوله ان هذا الكسوف
المار اليه او الكسوف الذي يكون في هذا اليوم او غدا فانه يعرف غدا ايضا على وجه
كلي فانه يعرفه كل احد زمان كذا او كوكبا كذا بوقوف مثلا الى ما وراء الوجود
مع احاطة علمه بما في ثنايا ونظام الموجودات على وجه كلي فكذلك علم ان نظام العالم
هو نظام واحد اي هذا النظام المعقول فيكون قد احاط علما به على وجه كلي فانه لم
يحط علما بانه نظام المعقول له لا يكون قد عرف العالم على حصته ومثال هذا ان
ان منجما اذا قال انه في هذا الوقت يقارن القمر كذا يكون العلم به متغايرا لان هذه
المقارنة بعينها لا يقع على تغايرها فلذا ابطل العلم مع بطلان هذه المقارنة مشخصة
بزمان متشخص وهذا هو الوقت لانها كانت في هذا الوقت فلا يكون حملها تغايرا
فالاول اذا كان بوقوف مرة ذاته لوازمه ولوازم لوازمه على الرسم السببي والمسببي
ويعلم انه كلما كان كذا كان كذا اي مسبب عن ذلك السبب اذ هو سبب مطابق
له فانه يكون عارفا بالاسباب كلها على وجه كلي ومن لا يقف الاسباب كلها والا
لكان عالما كلا لا يتغير ثم قال فواجب على الوجه الكلي على لا يوقف عليه متغايل فرة
وهذا الكسوف وان كان معقولا على الوجه الكلي اذ قد علم اسبابه والمعقول منه
كيف يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها حال هذا الكسوف فان الاول
يعلم انه شخص في الوجود وعلمه محيط بوحدانيته فانه ان لم يوقف واحد انيته لم يوقف
حق المعرفة وكذلك نظام الموجودات عنده وان عرفه على وجه كلي بحيث يكون
معقوله كما مر حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد وكذلك يعلم ان العقل الفعال واحد
وان كان عقله على وجه كليا انتهى كلامه ولا يخفى عليك بما قررنا مرامه من ان المراد بالعلم الكلي

ما لا يكون

ما لا يكون محمولا متغايرا على كثيرين معقولا على سبيل الصورة فكون كذلك لا يخرجه انه لا يمتنع ورود شركة
على الكثرة مع انه يظهر من تضاعيف كلامه هذا في مورد مراده الكلي بهذا المعنى فتدبر فيه
ذهن الناظر الى الصارح منها ماده والى حمل الكلي على هذا المعنى ماده الذي لم نقف على
اولى فحكمون بكبره والحق انه لا تدافع ولا كبر فلذا فوائد جمة تطلع عليها ومع عدم
صوله والمعقول من حيث ان الظاهر من كون علمه به من حيث مهيته الكلية والاعلى
جواز تطبيقه على المدعى بان يكون قوله والمعقول منه محمولا على المعلوم من هذا الكسوف
الشخصي بالعقل الاول من ذلك على ان يكون على سبيل انطباع الصورة لا من طريق
العلم بالاسباب على سبيل الاحاطة الاستيعابية المؤدية اليه بما هو هذا الكسوف الشخص
يكون بحيث يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها حال هذا الكسوف بخلاف
نفس هذا الكسوف المعلوم من جهة حمله الاسبابه المؤدية اليه فانه لا يحمل الا على نفس
هويته الشخصية لا غير وقوله وكذلك نظام الموجودات عنده والا عرفه على وجه كلي بحيث يكون
معقوله كما مر حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد اي معقول ذلك النظام والمعلوم منه الذي
هو من سبيل الصورة والانطباع لا من جهة مادية العلم بالاسباب والعلم الفرق بين ما يكون
قد حصل منه شيء وبين ما عقل ذلك الشيء نفسه بين فان المعقول منه طبيعة الكلي طلاق
الكلي فلذا استدرك عن الاول بقوله ان لا يكون المشخص الذي هو معلوم على الجزئية التي
يكون بحسب الادراك ممتنعة عنه فلا يكون ذلك بسببه مجمع الصدق على الكثرة وان كانت
تلك الجزئية الخارجية ناقية بعينها ومن البين ان انتفاء الاول لا يتبدد موت الآخر واما
ما وعد به من قوله بحسب ما يكون معقوله بحيث يحمل على كثيرين فهو محول على انه لما لم يحصل امتناع الحمل
على الكثرة بهذا النحو من الادراك من حيث نفسه امكن الحمل عليها بالنظر الى ذاته فلا باس في عين ذلك
بحسب هذا الادراك والاطلاع وان امتنع ذلك له لكن مع حدوثه وجوهر ذاته قوله
ما ورد على احسار الشق الاول من عدم انبات كون الحساب مادة معلومة له تبعا بما هو بحيث

لاعدم اثباتهم العلم القطع الا ترى ترفيه تاحث ادعى ان ظ الاشارات بشبهة وايضا
ان الصور المرتسمة فى المبادى العالية حاضرة عند واجب الوجود فيكون الوجدان الحسية
والمتخيلة التى ارتسمت معلومة بصورها الظلية والظاهر على شاكلة طالب تراه الابرار وعلى هذا
الشق يعدم اثباتهم علمه بالمحسوسات والمتخيلات بشهودها العينى والحاصل فى الواجب انه
المحسوسات والمعدلات بوجودانها العينية والظلية معلومة له تعالى علما غير زمانى فتدبر
قوله فان هذا الكلام سواء كان مطابقا الى قوله كما ذكرنا يعنى به ما ذكره سابقا من نفى علمه
بالمتغيرات سواء كانت تعالى اجزاء تخليلية من المتشخصات المتشهات بذواتها ام انت
خبير بما تقدم انه عالم بالمتغيرات لا بما هى متغيرة والا لكان غائبا عنها على هذا قوله واما
قولهم فى محل فهو الى قوله فقد ثبت حاله ٩ انت خبير بما قدمنا حاله قوله وعند ذلك العلم
التام الخ قوله انتم العلوم مقدم ثالثه وذلك على ان يكون قوله وان علم البارى معطوفا على قوله
ان العلم ٩ واما المقدمتان الاوليتان احديهما وجود الواسائط الى قوله وكل موجود وهو منه
الى قوله وعدمكونا بينهما فالمقدمات ثلث وان جعل المعطوف غير المعطوف عليه فغير المقدمات اربع
قوله ويدرك المتكثرات معطوف على قوله يدرك المتغيرات قوله ولا يحكم بالوجوم
على شئ وذلك لان المدرك بهذا المعنى لما كان خارجا عن الزمان فلا حكم بعدم
شئ فى كل حكم بان كل موجود فهو محكوم بوجوده فى الزمان الذى اخذ منه وقوله المدرك
الاول اى بالآلة الحساسة قوله فى موضوع وجوده به ٩ فاعل لما يتقوم غير الفعل فى قوله
وانما يخص قوله اقول لك بهذا الاصطلاح انت خبير بان ما انعقد عليه اصطلاح الحكماء
فى العلم الكلى هو ان يكون غير متغير على ان يكون على احد سياقيها ولعل ما وقع
على لفظه ٩ ملك الرسالة على ما نقله طاب ثراه فى قوله وعلمه بجميع الموجودات انتم العلوم
والكلى لازم لما هو المراد من العلم الكلى بما علمه الاصطلاح ٩ ويؤيده ما وقع عنه فى قوله
انتم العلوم وكلما هو ذلك لانه انما يتمشى اذا كان علما غير زمانى وبقوله بالنسبة لا يخ الاحسن

والا لكنه

والا لكنه بسيط واحد وبقوله بعيد هذا واما العلم بالمباين على الوجه الذى المذكور وذلك
لان العلم بالمباين على الوجه الذى تقابل العلم بها على الوجه الكلى وقد ظهر ان المراد من ذلك
علم مصور حسى فيكون المراد من هذا غير مصور حسى قوله ولا بقى انه ذاق لان اسماءه
توقيفية ولم يثبت من الشارع اطلاقه عليه فلا يصح ان يطلق ذلك عليه بحسب التسمية
وان صح اطلاقه عليه بحسب التوصيف على نطلق ظاهر التنزيل بقوله العزيز والله
الاسماء الحسنى فادعوه بها وان كان المراد من باطن التاويل هو الائمة عليهم السلام
على ما رواه عمار عن ابى عبد الله عليه السلام وذلك حيث قال فى قول الله
عز وجل ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها قال نحن والله اسماء الله التى لا يقبل الله
من العباد عملا الا بمعرفتنا قوله بل توكيده حيث ان ذلك الخ من الادراك يستلزم
ان يكون بالجسم فيتنزه عنه ويكون بغيبة منه توكيده كما لا يخ قوله فالاضافات
الى بنيه وبينها انت خبير بما قدمناه انه لا التغير والتعاقب والتقضى بالكائنات
بالنظر اليه تع قوله سواء كانت منطبعة كالحركة القطعية وقوله او غير منطبعة قسمان
احدهما ما يعرض الزمان ولكن لا مطلقا بل انما يقتضيه على ان يكون بحيث اى صدق عرض
عروض المسافة والزمان يكون وجوده تمامه فيه وثانيهما ما لا يكون كذلك اى لا يعرض
مطلقا فهذا ما موجود فى الآن او فى الزمان ولكن بانبساط ما يعرضه عروض الحركة كالجسم مثلا
والى صل ان الشخصيات الادنية اما ان تحت عنصر وجودها الزمان على ان تنطبق
على علته وهى الحركة بعرض القطع لانها موجودان تدريجيان فلا يصح انطباق غير التدريجى
على ما يكون موجودا بالتدريج واما ان يكون بحيث لا يعرضه وجودها الزمان كذلك
فهو اما ان لا يقتضيه على ان يكون اى صدق فرضى منه يكون صدق وجودها تمامه وهو الحركة
بمعنى التوسط فهو موجود وجودا زمانيا واما ان لا يقتضيه بما هو مطلقا فهو اما ان يكون
موجودا فى الآن فهو موجود آنى او فى الزمان فهو كالاول موجود زمانى كالجسم ولكن لا يعرض

لا بالذات والحاصل ان الفرق بينهما انما يكون الاول بنفسه موجودا فيه وهذا
غير موصوف للمطلق وقوله كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود لعلة اراده
الفلك الاقصى لعدم وجوده في الزمان فانه حامل مجازا لحركة الكواكب
ومر مما قبل ايضا جسم ابداعي وذلك بخلاف ما عليه ارسطا والافلاك فانها كائنة
في الزمان فافهم صحيحا مر الحركة مدبر فقد بان ان تمثيل ذلك بالحركة المعقول
بهذا الجرم المحسوس واضح مر بلك لكنه ومع ذلك قياس غائب على شاهد وقوله
او قد عرفت النسبة الى قوله ولم للحور ومنه يشعر على ترتيب اللف وقوله
ويعلم ان التغير في المصورات تعريض بذلك المحقق حيث حكم بان التغير في
المصورات بالقياس الى القيوم الواجب لذاته والالهي زمانيا فافهم ذلك
ولعل قوله فاعلم ذلك اشارة الى انه يندفع بهذا التحقيق ما حكم به بعض المحققين
حيث انهم توهموا عنه تعالى علمه بهذه الاشياء من حيث انها تتغير فلا يلزم من ذلك تغير علمه
بها من دون التغير وقوله لا يخفى بالمقصود بل يوكده لان المقارن بالقياس الى المفارق
لا يصح ان يكون قرينا معه او بعيدا منه فاحفظ به فانه حكم مهم وقوله لكن
في تاويل كلام العلامة سيما المتاخرين ان ثبت مرجوحين بين بعض المحققين الشيخين ابا بكر
وابا علي وانتباعهما واما الوضاح منهما فيجيبان بوجه احدهما ان هولاء
مرجوا بنفي علمه تعالى بالفاسدات المتغيرة وثانيهما بتثبوت علمه بها من حيث طبايعها
من حيث ذكر في الشفا، كما سنحقه طاب ثراه عند قوله والفاسدات الى قوله بما هي فاسدة
وكما نقلناه عنه قوله والمعقول منه بحيث لحوق حمله على كسوفات ولكن قد علمت انفا
مع ملخبه من التوجيه فتذكر وما توجه اليه انه قال بعدم تغير المصورات والاضافات
بالقياس اليه تعالى للحور بتكثره الحكماء فاراد ان يدفع هذا الايراد بعدم جواز حمل
عباره هولاء الاعلام عليه فقال ومن المتاخرين من تكلف وقال صاحب الحاكمات

ولكن ظني انه قريب واراده عليه لقوله ما قدمه عن سند بدلالة اشاره الى ذلك
الوجهين وقد علمت انهما عن وجهين ثم ان الحضورات والاضافات التي بينه
وبين المعلولات اذا لم تكن متغيرة بالقياس اليه فاظنك بالاضافات التي
به تعالى وقوله ولا يخفى ما فيه بشاره الى ان الصدر لما ذكر في هذه الرسالة ان الكتاب
في العلم الكلي العلم المحيط بالكل فتوجيه الله لكلامه وتسديده في هذا الكتاب
تفاعل صاحب هذه الحاكمات الذي عبر عنه بعض الفضلاء عن وجيه وقوله ولكن
ليرجع حواب عن هذا الايراد بما حاصله انه تعالى لما كان عالما بالكل علما محيطا
دفعة واحدة فلا يجوز عن علمه بعض الحساب دون بعض كما هو شان الوجود
الزماني التي تكون علومها متغيرة متعاقبة الوجود وانما قال ولكن ولم يقطع
بهذا التوجيه لما سيصرح فيما بعد ان هذا التاويل عرضي عند الصدر قوله اقول
لا شبهة في ان علمه بالاشياء حسب ثبات الموجودات اكرنانيه المتحققة
الوجود نسبتها اليه تعالى دهر فلا تكون معيته وقوله نعم العلم المقدم على الايجاد
ليس زمانيا وكذلك العلم الاجمالي الذي هو عين الموجودات الى حيث ان لكل
زمانيه حد انفسها قوله كالاني ذات وفعليته التكلم انت خبير بان نسبة المتغيرات
الى الثابت الحق دهري فلا تكون زمانيه ولا آنيته وتعاقبها انما تدرجية في حد انفسها
وبالقياس بعضها الى بعض لا يتاتى ان لا تكون كذلك بالقياس اليه تعالى بارتباطها الحق تعالى
لانه خارج عن الدهر والزمان وظرفه الذي هو الآن فلا تكون نسبتها اليه تعالى
زمانيه ولا آنيه بل متعالية عنها جميعا بل كانت دفعة واحدة دهرية قال
المولى المعنوي في المثنوي لازالا كوران نور خداست ماضي و مستقبل
وحال نزد يكست هر دو يك چيز ند پنداري دوست
ونعم ما قال البعض من ذاق المعرفة ومصها عن ندري الحكمة هذه المنظومة شعر

در علم خدا ماضی و مستقبل و حال ؛ انتهی کویند که او میداند احوال ؛ اینها هم
محسوس زمان میشوند ؛ از قید خود افتاده در ضیق مقال ؛ قوله لم یناسب هذا
الا مذهب الاشعری یعنی ان ارید من الحکم بقوله زمانی حکمی هو الحکم الازلی القدیم
الجاری به لسان العبد المعهود معناه فی قلبه فهو انما یناسب مذهب الاشعری
حیث ذهبوا الی عدم الکلام النفسی الذی هو الاحکام الشرعیة من الاوامر والنواهی
والتخاییر بالمعنی والمال والاستقبال نظرا الی المتکلم الزمانی فی الحادث الذی هو
محلها المقارن لاراداته الکاسبة لها وما هو الرازی من ان احکامه
الازلیة ترجع الی الاخبار لان الامر بالشیء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتارکه
العقاب والنهی بالعکس فهو من بعض الظن فهو لا عبرة ان هذا لازم من لوازم مسلک الاشعری والنهی
لا من جمیع مقتضیاتها فاذا کانت الاحکام الازلیة متصفة بالاحوال السابقة نظرا الی المتکلم
الحادث الذی هو العبد فلا یسعنی ان علمه تعالی مع کونه ازلیا منزها عن التغیر الذی هو شأن
حدث ان علمه تعالی حکمه الازلی وانه یتصف بالاحوال السابقة فعلمه تعالی بالحادث هو الحکم الازلی
مع اضافته وتقییده علی قولنا نظرا الی معانیها وان ارید به مطلق الحکم الحادث سواء کان
حکمه تعالی ام لا علی ما علیه المعتزلة او المطلق الشامل للحکم القدیم فلا یدل علی المطلوب من عموم
الاضافة علی قولنا بالازمنة والاوقات بل ان حکمه تعالی انما یتصف بها نظرا الی المتکلم
الحادث الزمانی بلزم اتصاف علمه تعالی الحادث الذی هو عین الصفات الزمانیة فلا یفید
المدعی بل هو مسلم فلا قال طاب ثراه والصواب ان یقال حیث اعتبر فی الازمنة وقتیتها
وحدوثها وبدل حکمی لکنی حیث لا یشمل حکم الله تعالی القدیم او الحادث حتی لا ینافی المدعی
بل ساقه لاتصافه بالازمنة صح مع انه لیس صفته الدائمة ثم لا یخفی ان اتصافه حکمه
بالازمنة نظرا الی العبد علی ما هو ظاهر طاب ثراه انما هو بالقیاس الیه واما ما لوقیس الیه الباری
الحی المقدس عن الزمان والآن والدهر فلا وکذا علمه تعالی الحادث الذی هو عین الصفات

حدث ؛ اما الاول فلان الازمنة تعلوا ان کونه کذلک ولا یخفی ما فیه

نظرا الی الحکم الحادث لانا ننظر الیه تعالی ؛

الرابعة

الرابعة والاصوات العبولانیة فاستقیم کما امرت ولا تتبع اهواء الذین لا یعلمون ؛ فتح فتحات الاوائل لم
یوجد فی اکثر النسخ الا قوله لم یناسب مردود ان یکون هو الشرطیة وان لم یستقم الکلام
لکن کرره بان یقال لم یناسب یعنی لم یناسب کون معنی المقال زمانی حکمی هذا نسبة الی المتکلم
الحادث علی الاطلاق الا مذهب الاشعری وذلک حیث انهم ذهبوا الی الکلام النفسی
وهو عندهم قدیم قایم بذاته المقدسة عن کل جهة فلا یکون زمانیا ولا آنیا فلا یوصف بالمال والماضی
والاستقبال وبالجملة ان الاحکام الآلهیة من الاوامر والنواهی حیث لا یکون الاقدیمة
وان کانت تعلق تنجیزا حادثة فتقدیر وتنکیر نحو الصلوات کرر صفاتها من العلم والقدرة
والارادة وذلک بخلاف ما علیه حکم العبد فانه لا محالة زمانی وان کان کلاما نفسیا
لانحصار الکلام عندهم فیه واما المعتزلة وفاقا لاصحابنا فذهبوا الی الکلام
اللفظی فیکون حادثا زمانیا سواء کان ذلک من العبد او من الله فالاحکام
الآلهیة کلها تحدث حدوثا زمانیا عند المعتزلة فتقدیر المال بزمان حکمی هذا انما یناسب
ذلک المذهب لا مذهب المصطفی فنزاه لان تخصیص ذلک بحکم العبد یشعر بان
الحکم الآلهی لا یکون کذلک ولکن الحق ما قدمناه من عموم نحو الشرطیة بدلیل قوله وان ارید
من الذی هو الشرطیة الثانیة مع الحرف العاطف بینهما ما فیها من الحکم الحادث
لانه لا یناسب مذهب الاشاعرة حیث ان المراد منه مطلق الحکم الحادث سواء
کان حکمه تعالی ام لا وعند الاشاعرة انه قدیم لا حادث فلو کان من قبیل المال ومتعلقه
بنسبهم لما کان لهذا الشق وبالجملة ان ارید بقوله مطلق الحکم الحادث سواء کان حکمه
تعالی او حکم العبد علی مذهب المعتزلة وقوله او المطلق ای سواء کان حادثا او قدیما
فلا یدل علی ما هو المطلوب وهو اثبات کون علمه تعالی لا اختصاص له بالزمان مطلقا
وان کان عن المعلومات والحوادث الماضیة والاتیة والعبولانیة لانه لکی لما کان
حکمه یتصف بالحدوث الزمانی یلزم اتصاف علمه تعالی به ایضا وهو بعض المدعی

العبد

ومن هنا لك افاد الوجه وصح التكلم بوجود الباري الحق تعالى حيث ان حكمه تعالى
واى جاز ان يكون في الحال لطرو الصدور عنا او كونه مكتسبا لنا لكن وجوده
مجرده لا يصح ان يكون زمانا ساولا دهرا بالتعاليه عنهما جميعا وعن نسبته الينا بخلاف
وجودنا وباطلاقه ان حكمي زماني ولو كان ذلك بحكم الله الازلي كما في الشق الاول
او الحكم الحادث مطلقا سواء كان حكما نوعا لا او المطلق الشامل للحكم القديم كما عليه
الاشاعره فيتصف بهذا الاعتبار والانتساب بصفات الازمنه والاوقات
نظرا الى المتكلم فلا بعيد للطول نقيضه كما ظنه طاب ثراه ولكن لم يخف انه ليس كذلك على ما
فنا مران علمه تعالى مطلق متقدس عن الازمنه المتعاقبه المتصرمه التي لاحكام منا
ودوانتنا مالعكس البتة التي اذا قيست الى بارئنا تعالى لا يكون لنا ولا لاحكامنا
بهذه الصفات المتعاقبه فيفيد للدعي مرجوه متعال عن التقضي فتدبر ومن تضاعيف
البيان قد بان بطلان ما قيل في توجيه هذا المقام حيث قال اراد ان المراد من قول
حكمي هذا الحكم الشخصي الحادث وكون زمان الحكم الشخصي الحادث هو الحال انما يستقيم على
الاشعري حيث ذهب الى ان العرض لا يبقى زمانين بل هو المتقضي والمتجدد
وينقضي والا منه ويتجدد آخر مثله والحكم من الاعراض وقوله وان اريد مطلق الحكم
يعني ان لم يرد الحكم الشخصي الحادث بل يراد مطلق الحكم الحادث او مطلق الحكم
حادثا كان او قديما لا يدل المطلوب الذي هو زمان الحال لجواز ان يكون الحكم
الحادث ماضيا او مستقبلا او يكون الحكم المطلق لا زمانيا لا زمانيا فلا دلالة على الحال
وانما يتعرض لحال الحكم على الحكم القديم بعده عن المقام بمراحل ثم لا يخفى ان مراد من التكلم
لفظ التكلم الشخصي انتهى وهذا كما ترى لا انتهاء له الى دار العدى ثم قال اقول الله الهادي
بقول الشارح هذا الحكم الذي بين الحال وزمان حكمي هذا فان زمان الحكم يحتمل ان يكون
ماضيا او مستقبلا فلئن سلمنا ان الوسط فانما هو مسلم في الحكم الذي في القضيه المعموله وقولك ان يكون

الحال

مراد الشارح من الحكم الذي في القضيه الملفوظ في الطرف هذا على حول
المحشي الفاضل رمان كلهي على ما وجهناه به اسهى وهذا كما كلما وحثت انه لغنت
اخيتها والحق ما ذكرنا اتبع الحق ولا تتبع الهوى قوله والانكار لا ينكشف الا ان
هذا كما ترى على الحادث هو المنكشف لا الانكشاف والا لزم ان لا يكون له انكشاف
اولا ثم يحصل له وليس اجزاء والحاصل ان واجب الوجود لما كان منتفيا بالقضيتين
كل ادراك حسيا كان او عقليا ومبدء الكل ظهور سواء كان ذهنيا او عينيا
استحال ان يوجد شيء من الاشياء العينيه والذهنيه ولما كان ذاته اجل
الوجود ومقتضيا للكل بل للكل علما وهو مرجع معظمات مطالب الحكمه التي يحتاج فيها
الى لطف قريحه فضلا عن الحاجه الى التطويل فاندفع ما قاله المحشي فلا حاجه الى
ولك التطويل بتعيين الاشياء قوله والانصاف بها ما عدا رالافعال الحادثه
انت خبير بانه تعالى لما كان متعاليا عن الدهر والزمان فلا يصح ان يكون
افعاله وايجاداته ما لعكس الى جنابه الاقدس متعاقبه ولا متجددة قوله في هذا العلم انه
بحوكان وكائن يجوز لا يكون كان ولا يكون صه وان كان يكون وكان في معلوماته
وقس عليه قوله مرحبا وحول الزمان قوله فتى قوله ومثل هذا العلم الى قوله بحث
لاحتمال ان انتهاء ذلك مرجعه انتهاء اعدار حقيقيه كونه علما ما عدا كونه معلوما
ولا يلزم من تغير ما هذه الاعتبار تغير ما بذلك الاعتبار والا لكان زمانيا تعالى عن ذلك
وقوله لكن هذا الاعتبار عود الى كون واجبا ومن الظاهر انه غير صفه العلم
الحدوثي وقوله دلاله على انه لازم للعلم الاجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته الخفه
من كل جهه الذي عبر عنه بكون واجب الوجود وقوله وعباره الفلاسفه تقتضي ان الحدوث
الى حدوث آخر مثلا اى ما هو حادث زماني وهو مسلم ولا ينفع انتهاء بما هو حادث
وهري لا عاقب له مالعكس الله كما عرفه غير مره هذا والاولى مناسب لمقتضى عباريهم

اى بحسب المعلومات
لما ثابت ١٢

وهو مرجع في ان التفصيل صفه
لعلمه تعالى ذلك على ما ذكرنا

عيناهم

ومرجع هذا بيع جنبا رالشق الاول من التردد
ولما كان من مطالع اولوا البصائر والابصار
محتاجا في انتباهه الى ذكر المنظور لديهم

عما هو منسلخ عنه اصلا وهو موضوع البحث والمدعى والضابط ذكره جواب مسائل سئل عنها بهذه العباره فان الذى بالعرض بقى على وجهين مثاله المتحرك بالعرض بقى للشئ الذى لا وكره فيه البتة ولكنه مجاور له او ساكن فى شئ متحرك فبقى انه متحرك لنسبته الى المتحرك وبقى المتحرك بالعرض للشئ الذى فيه وكره لا انه ثابت له بل بسبب امر خارج مثل حركة السهم وهذا القسم انما يكون المعنى بالطبيعة بالعرض موجودا فى ذات ما يوصف الا انه يكون عارضا والذى بالوجه للاول لا يكون الشئ موجودا فى ذات ما يوصف به انتهى وهو همنا يصح ان يقال ان حال النفس متحرك وكره بالعرض لظهور ما فيه ولا يصح ان يقال ان مالك السفينه متحرك بحركتها ولا النفس المجاوره متحركه بحركه ما معلق به من البدن وذلك لاستحاله ظهور ادراكه والتفعل فيها كما لا يخفى وهو همنا ظهر انه لا يصح ان تكون الهيئات المتغيرة فى انفسها متغيرة بالقياس الى السارى الحى تعالا بالذات ولا بالعرض لاستحاله ظهور التغير فيها لطر الى الله وان كانت متغيرة بقياس بعضها الى بعض الا ان تغير بالعرض همنا لك على سبيل فلا يكون حق تغير انظر الله تعالى لا بالحقيقه ولا بالعرض حتى يصح بل بالعرض على المجاز فى كيف يستحيل العقل تغيره بما علمه صاحب الشفاء مع حوار توجيه ما وقع به بأونى عبارته وان فهم منها بدو جب زياده التبيح فى تغيره الشيخ وهذا مع عجونه يقضى كما بها الصبيان واما اذا اعتبر الى ما ر العقل مجرد وجود العلاقه كما علمه المحقق الدوانى صح ذلك فيها بالعرض فاذا تقرر هذا فنقول تاره اخرى ان الظاهر من تلك العبارات ان الاشياء الزمانيه اعتبار كونها متغيره متعاقبه مطلقا لا بالذات ولا بالعرض فلا تكون زمانيه كما علمه الحكماء سيما الشيخ والشفاء وغيره **قوله** فهو التغير مع لوازم عدم التغير مع ان علة الكمال الاجمالى لما كان عين ذاته تعالى وهو علم صح سبب للموجودات التى منها المتغيرات فى ذواتها فيكون تغيرا مع لوازم عدم تغيره

وان لم يكن مرضيا عنده طاب ثراه **قوله** عرضى عند المصنف على تقدير ان يكون الشئ بصدد توجيه عباره المصنف **قوله** وعند البعض بالزونه العسه انت خبير بان كل ادراك حاصل بلا واسطه استدلال هو المختص باسم الشهود وكل ما لا يحتاج فى ادراكه الى استدلال فهو ليس غايب بل شاهد فادراك ان هذا هو الماهيه وانه شاهد اما بها شره وملاقاة واما غير مباشره وملاقاة وهذا هو الرويه والحق الاول لان علمه ذاته وهو ليس ذلك باستدلال فانه غير عن ذاته متحده محاله فى ذاته ومن ثبت هذا انه كما يشمل العلم الشهودى الحصورى الذى هو عن الممكنات كذلك يشمل علمه الحضورى بذاته الطهره وكذلك فوجلى بذاته فيغره مستغنيا عن الاستدلال وكان بلا مباشره ولا ملاقاه كان مرضيا لذلك الغير ومن همنا ظهر انه لا اختصاص لذلك التغير بذلك العلم الشهودى على ما فطنه المحشى بل انه يشمل علم غيره تعالى كما لا يخفى ومراد ان يكون المراد من رويته فى الاخره هو هذا كما فى بعض الاخبار فاعتبره وهذا اولى الابصار **قوله** فان ذلك التغير لسبق العلم بالذات هذا فى الظهور كالنور فى حاجتى الظهور ومراد الحكماء فى نفى علمه تعالى بالهيئات الزمانيه هو هذا والبحث كل البحث انه يتطرق بانطباق الحكماء اجمعين على نفيهم بالنسبه اولا وهم برآء منه والنزاع هذا فليعول العاقلون وبتنافس به المتنافسون ولعل ذلك عطاء على وجه البصيره وتناول بيد قصره ثم فى الكلام فى ان التضاد بين الاشياء بالتغير يكون بالعرض او لم يكن وظاهر كلام الشيخ هو الاخير لان التغير عنده فى الجايز العقلى للشئ انتسب به الى ما يتصف بتلك الصفه التى اغيرته وذلك الشئ اتصافا حصصيا مع ظهور ما فى ذلك الشئ الموصوف بها بالعرض كالنقطه فى الكره لا بنسبه بالعرض ولا يمكن مجرد العلاقه فاعل الشيخ فى الخط السادس فى كتاب الاشارات بهذه العباره وانت ان خفت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقه انما تحركه بالعرض الا ما فى زوذلك لان المحركه بالعرض هى ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو ثم يزول عنه ذلك بسبب زواله

وما قيل ان العناية الآلهية لما تعلقت بنظام الوجود في مسنه المتغيرات الخاصة الزمانية والصور الفاسدة الهيولانية المرهونة بوجودها الى حصة باوقاتها في التقضي والتجدد والتصرم فيكون تابعة للعناية السرمدية التي لم تتغير فلو لم تتغير المتغيرات الزمانية بما هي متغيرة متغيرة يلزم التغير في عناية الحق فيجب ان توجد المتغيرات بذواتها فيكون تغيرها وتقررها في انفسها مع لوازم عدم تغير عنايته تعالى وهو علة الوجود لم وهذا الجواب

قوله لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة الخ رد على ما ذكره الشارح من الجواب بان الوجوب اذا لم يحصل من العلم لا يلزم ان لا يحصل مطلقا لجواز حصوله من سبب آخر ضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فنمنع الوجوب والامكان في الحادث يقتضي الدليل والبرهان وايضا يمكن ان يقال ان ما ذكره من التابعية لا يتأتى عليه حيث ان المراد من ذلك كونه تابعا في التعلق لا في الحدوث والتأخر عما هو معلوم به على ما قال المصنف في النقد وغيره حيث انا لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل الغرض في التطابق فان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله فيها منطابقان والاصل في هذا التطابق هو المعلوم ولعل هذا ما فوذ مما ذكره الشيخ في الشفاء بقوله انه يعرف كل شيء كما هو موجود بعلله واسبابه يعرف المعلومات بعلل اعدامها وكونها وكون علله بهاسبب في وجودها لان وجود السبب علة وذلك يخالف ما نحن فيه فانا نعلمها مع وجودها ونعرف الممكنات مع تجدد تحققها انتهى بما حاصله ان سبحانه يعلم كل شيء علما ما فعليا مع سلسلة الاحاطة التامة بعلله واسبابه المنتهية في علمه التام بنفس ذاته الاحدية الصمدية الجامعة بالبساطة علة سبحانه بكل شيء هو عين ذاته الحق الواجبة وذاته الواجبة علة فاعلة مكملة لا يكون علة علم واجب تام للمعلول وزان هيئة التطابق اذ المعلوم هو الاصل في باب وزان المطابق لان الوجود الذي هو العلم الانكشافي وذلك على ما حصله المصنف في شرح رسالة العلم ايضا وتوجيه الشارح لا يرفع عنه ما وجهه ليس بوجيه جدا لان العجب كل العجب الا يخبر قد غفل عن معتبر التابعية ما كتفى بذلك الا براد الا ان في ان ما ذكره تولد فالوجه في الجواب هو ان في المثال

بشيء بذلك كما انه بشيء بعدم محنة على الطلاقة على مذهب المصنف ثم الراد من المثال ما يكون الشيء واجبا وممكنا وهو مناقشة في بعض النسخ من المثال بدلا عنه واما ما ذكره الشارح في الجواب عن منع كون العلم علة للمعلوم ومعدا للوجوب بقوله انه قد تقرر ان علة تعالى فعلي وهو ما يكون سببا للمعلوم فكيف يسع السبتية الا ان يقال ان العلم الفعلي هو العلم التصوري الحالية متعالية عن التصور والتصديق بسماء علم مبدأ المبادي قدس سره وقد علم انه لا يلزم من كون الشيء تابعا جاعلا ان يكون قصد بقيا حيث ان الحكاية عن الشيء انما تكون بصورة متزعة عنه ثم اورد الايراد على ما ذكره طاب ثراه من قوله لا يلزم من كون العلم تابعا جاعلا ما قال اقول ان الجيب يمنع ويكفيه الاحتمال ولا يلزمه دعوى اللزوم فمقابلته بعدم لزوم الوجوب وحوالة السند وه الى امر خارج عن القانون انتهى وهذا ايضا كما ترى حيث انه يكتفي بالاحتمال حتى بقي ان الاحتمال لا يرفع الاشكال الاسد لان حيث قال وقد دل البيان على وجوبه ولم يكتف بالاحتمال

قوله انما نشأ من عدم علم الواجب بالمصلحة وهو نفس الارادة عنده طاب ثراه

قوله باقي يس على الآحاد الاسباب وهي قدرتنا واختيارنا لا ما لا يدخل تحت قدرتنا واختيارنا جميع الاسباب لان منها الاسباب البعيدة ليست تحت قدرتنا واختيارنا التي لها مدخلية في صدور الافعال عنا فوافق ما ذكره صادق آل محمد عليهم السلام بقوله لا جبر ولا تفويض والعجب من هؤلاء الاصحاب انهم يعلمون ان قائل ذلك المثال عليه السلام فلذلك قالوا قال بعضهم ولم يذكروه عليه السلام وقوله وجوه تنجز الاسباب تفعيل من التنجز بالجيم بيدا الزاء ونعم احضارنا في النهاية الاثيرية في حديث الصرف الا ناجزا بناجز اي حاضرا بحاضر فقال جز بجز جزا اذا حضر او حصل والتجز وعده اذا احضره والمناجزة في الحرب المبادرة انتهى ثم لا يخفى ان تقررنا

ای آحاده

التی ح

فوافقوا دون العلمين ع

ل قدرتنا التي اعطانا الله تعالى من الاسباب القريبة واختيارنا الصادر عنا من الاسباب القريبة ح

والكلام في العلم الصادر انتهى فهو كما ترى خارج عن علوم المكاشفين ح

وقع عن المصدر هنا بقوله وبكن اجماع ٩ هو ان الاثر الحادث بقدرتنا واختيارنا
احتج فيه الوجوب نظرا الى جميع الاسباب البعيده على ان يكون المراد من الوجوب
هو الجبر والامكان نظرا الى قدرتنا واختيارنا وانما عبر عن القدرة بالامكان لان المعبر بالامكان ٩
فيها هو الصدور واللاصدور وهي من الامكان هذا اذا كان الحادث
فعلا صادرا عنا وذلك بخلاف ما اذا كان من افعاله تعالى فانه يحكم فيه الامكان نظرا
الى ذاته والوجوب نظرا الى فاعله التام ومع المخفي قد جعله على الوجوب والامكان
الذاتيين حيث قرر بقوله ان علمه تعالى بالممكنات اي النفس ذاته مع الغاء الاعتبار
لما جاز ان يعلل العلم بها بالعلم بذاته تعالى والا لزم ان يحكم فيه الوجوب والامكان الذاتيان
اما الاول فلان تعليل احد العلمين بالاخر يوجب ان يكون المعلل منهما ممكنا بالذات ٩
لذاته اذ كل ما له علة ممكن لذاته فكذلك ذاته تعالى هي عين العلم المطلوب للعينية بالعلم بالذات
امكان وهو المطلوب لم احصل قوله طاب ثراه وممكن عروض الوجوب والامكان الخ
جوابا عنه ثم اوضحه وشرحه وشكله وقوله ابن لا نرى ان الممكن والحادث الخ
والموجود والانسان متساوي الوجود فكون متقدما على البعض الآخر منها انتهى وهذا
كما نرى انه يرجع الى الكذب ذات حيثيات تقييدية او تعليلية تعالى عن هذا بل علم ذاته تعالى
بذاته علة لجميع ما عداه لان هناك علية ومعلولية وانصاف او تاثيرا والكان بالغير
عنه بالانتفاء كما بقي ان وجوده تعالى مقتضى ذاته ولا يمكن ان يمانك انتفاء
او تاثيرا بل عين العلية قدس سره قوله واما قول من قال بزيادة الصفات حيث ان نسبة يصح
منا له بان ذاته العلمي عالما قادرا لانه يهب العلم على العلم والقدرة على القدرة
فيكون واجبه الذي هو العلم والقدرة وعلى سائر صفاته الحقيقية الكمالية فان صفاته
حال صفاته وكمالاته ليست مرجنس صفات الممكنات وكمالاتها فلو كانت صفاته تعالى
زائدة على ذاته لزم امكانه بها كما لزم امكانه بصفاته وايضا يلزم ان يكون هذه الصفات

مع عزه تعالى كصفاته وذلك لان ذاته تعالى لما كانت عارية عن ذاته عنها فكيف
يصح ان يفيضها وهو قاصر عنها والغيرية سلسلة الى ما لا نهاية فيلزم استناد ما
الله تعالى بالآخرة وهذا كما ترى وبكن استنباط من قوله مع عرف من قضى عرف ربه
حيث مع عرف ان نفسه متصفة بالصفات الكمالية الزائدة على ذاته فقد عرف ربه
باستغنائه وذلك فيه تعالى والامكان من شائكه والصفات يلزم استفادته بهذه الصفات
مع عزه كاستفادته قوله فقد ان الوجود الحقيقي ما كون الشيء بانفساره الى معنى ما هو
شان مع شئونه كما علمه مذاق ارباب الجذب مع الصوفية حيث وجهوا الى انحصار
الوجود والموجود في الجزئي الحقيقي الذي هو ذاته لحقه مع كل جهة واما تقريره على
ما علمه اهل الذوق مع المتالهين فهو ان الشيء باعتبار انتسابه اليه يكون
يكون موجودا حيث ان الموجود ما يتسبب الى حضرة الوجود وان لم يقم به الوجود
كالوجود جزئي حقيقي والموجود اركلي ولعل ذلك هو المراد مع النور في قوله تعالى يهدي
الله نور السموات والارض في قول فائق اولياء المعصومين امير المؤمنين
عليه السلام في جواب سؤال كميل اهل الكمال نور يشرق مع صبح الازل فيلوح على هياكل
التوحيد آثاره واما تقريره على ما علمه الحكماء فهو ان المراد باعتباره استناده الى الوجود
بالجملة ان المراد بالوجود الذي حكم بانه عينه هو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته
منشأ انتزاع الوجود ومطابقه فانه الذي ينافي العدم لذاته بخلاف الوجود الانتزاعي
فانه انما ينافيه بوساطة منشأ انتزاعه فان قيل ان المنافي للعدم اي المعدوم ليس الا
هو الموجود به وبي الاتصاف بالوجود الانتزاعي فهو مناف بالذات للاتصاف بالعدم
فلا يتبين ذلك في الوجود الحقيقي فانه منافي للعدم بالذات هو الوجود الانتزاعي قلت منشأ
الموجود به والاتصاف بالوجود الانتزاعي ليس الا كون الشيء بحيث ينتزع عنه الوجود الانتزاعي
فانك اذا قلت ان زيدا موجود في الخارج فمعناه ان كونه بحيث ينتزع عنه الموجود به حاكم في الموجود به
بحيث ٩

ليس ٩

الموجود به مرجنبه الاتصاف بالوجود الانتزاعي
وذاته المقدسة الكاملة فكون جميع
صفاته الحقيقية الكمالية بذاته
نفس ذاته تعالى والصفات عارف
الغارف نفسه بصفاته الزائدة
عليه في ذاته ٩

بالذات انما هو الحقيقة التي هو منشأ الانتزاع الموجودية فالمانع للانفراد ما طبعه ليس الا
الوجود الحقيقي الذي باعتبار ذاته منشأ لانتزاع الموجودية فالمانع للانفراد بالحقيقة
ليس الا الوجود الحقيقي الذي باعتبار ذاته منشأ لانتزاع الموجودية وعلى هذا فالعقل
للموجود الانتزاعي او الارتباط به وابضا نت اذا تاملت وجدت ان معنى
قولك زيد موجود في الخارج ليس الا كونه بحيث ينتزع عنه مفهوم الموجود به وان معنى
قولك هو معدوم في الخارج ليس الا عدم كونه بحيث ينتزع عنه الموجود فالمنازعة بالذات
ليس الا باعتبار منشأ الانتزاع ومنشأ انتزاع الموجودية ليس الا الوجود الحقيقي الذي
باعتبار ذاته او الارتباط به فكيف ذاته نبذ ذاته هو الوجود الحقيقي حتى يكون
مع الحالات وان فلانت لانه ما به موجود وبهما على حسب هذه الآراء والذاهب والجملة ان
العقلاء بعد اتفاقهم على انه تعالى اختلفوا في معناه اما جمهور المتكلمين والاشعرية
مع المعتزلة لما ذهبوا الى جواز اتصافه تعالى بصفة موجودة فانه بداهة وهو الا يجوز
صفة ثبوتية تكون لها بصح على الذات ان يعلم ويقدر طبعين بانه لولا احساس ذاته بصفة
لما جلها بصح ان يعلم ويقدر لكن حصول هذه اوصاف لا حصول لها وهم الحلوا ان هذا اوجب
ذلك لولم يكف ذاته توجب ان يعلم ويقدر وليس كذلك لما تقرر من ان ما هو ممكن الثبوت
له تعالى من الصفات الذاتية يكفي فيه ذاته والا لكان فيه افتقار جهتان ملزوم ممكن الثبوت
والصادر وعليهم انه يلزم من ذلك كفرا طائفة بالجهة وذلك بان يقال انه لو امتاز الذات بالجهة
بحال صح ان يصير لا يكون اتصافه بالجهة اولى من غيره فهو يقتضي كفر اطائفة بجهة افراد فجميعهم
واتباعه لما ان جهته تعالى يلزم ذاته العقل وفرده بكونه يجب ان يكون الله تعالى
ويقدر وهو سلب صفة العدم فيجب كلامه قديم بانه تعالى عالم قادر وعلى عالم قادر حي آخر تعالى
حي واما الكرامية فانهم يثبتون الله تعالى بالعلم والقدرة بدون سلب متوقف وعدم معاندة
العلم والقدرة

قوله وما فيل توجيهه كون صفات الخ انت خبير بان هذا القيل هو السيد السند وما اورده عليه
فقد اورده المحشي الدواني عليه وذلك حيث ذكر القيل انه لا حاجة الى هذا التكلف في اثبات
عينية صفاته تعالى اذ الموجود بما هو موجود بما هو ذات بسيطة بهيئة وهذا لا يستدعي قيام الوجود
به وكذا العالم بما هو عالم عينه بذاته والقادر بما هو قادر عينه بذاته وتغير الموجود بما قام به الوجود هو العالم
بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بمقتضى اللغة ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود
والعلم والقدرة به تعالى وسائر الصفات به تعالى وانه موجود عالم قادر علمنا ان معاني الصفات
به تعالى لازم لذاته تعالى فنقول ان صفة الشيء على ضربين احدهما ما يقوم به ذلك الشيء
كالعلم بالنسبة الى زيد مثلا وثانيهما ما يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عينان
زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزيادتان عليه مهية والصفة بالمعنى الاول مغايرة
للموصوف في الواقع والثاني عينه وان كون الصفة عين الذات بهذا المعنى دون الاول
زيادة علمية وعبارة اولى ان الصفة التي هي عين ذاته تعالى هو ما يكون غير قائم بمحل
مواطاة مثل العالم والقادر وامثالها انتهى وهذا كما ترى فانه مع تسليم انتفاء قيام
بالصفة على ما ذكره طاب ثراه بقوله وبرد عليه ان هذه الصفات اي صفات الله تعالى
لا حاجة الصفات والى ما قوله مع ان صحة الحمل الخ فهو بعينه ما اورده العلامة الدواني من ان
الصفة على الذات بهذا المعنى مشترك بين الواجب بالذات وغيره فلا حاجة كونها عينا
وون غيره كما علمه المعترضة وفاقا لاصحابنا كما هو مذهب الحكماء لان الصفة بهذا المعنى الى آخر المحمول
مواطاة عين الممكنات ايضا قوله وهو ان يكون الجهة في الجسم اي صفة تقتضي الحيز
والجهة الارادية هذا تقريب الجهة واما ارادته فقد ذكرها المصنف تبعا لسائر المتكلمين
العلم بان الارادة في الجسم هو شوق الى حصول المراد ووجه يدعو الى تحصيله لما تخيل
او تيقن من مدافعته وما كان حر واب العقلاء ان يتصفوا بما هو اشرف طرفي
النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد بارادة اشرف مما يصدر الفعل عنه من غير ارادة وصفوه

في كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومرتبة عليه لان كل ما يعلم لا يمكن
ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انها صفة
زائدة على العلم قديمة او محدثة تختص المراد من المعلوم وصفهم من قال انها علم خاص
في وجود المخلوقات من المصالح الراجحة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والكل قالوا
انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل انتهى ولا يخفى على اولي النهى انه يصح اثبات
ارادة تعالى لم يسبق لها وجود سبق وجود انما لو كان خالقا للارادة او لصاحبها
فيجب ان يكون مريدا ان الداعي هو موجد العلم والعالم وهو عند الله على ذاته تعالى اي كون
الذات بحيث يترتب عليه ما يترتب على العلم مالنفع فالذات بهذا الاعتبار
هو الداعي وبالجملة ان مختار طاب ثراه ان ارادته تعالى هو علمه بما يشتمل فعله تعالى على المصلحة
الداعية الى الايجاد وان الكراهة نوع علم هو العلم بما يشتمل فعله تعالى عند ذلك على مفاسد
وليست ارادته تعالى زائدة على الداعي الذي هو هذا النوع من العلم والا اي وان
لم يكن الامر كذلك بل كانت صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى هذا العلم لزم التسلسل
بمعنى ان كانت هذه الصفة من الحوادث الممتنع ان يصدر عنه تعالى الا بالقدرة والاختيار لوجوب
ان يسبق عليه ارادة اخرى تحكمها حكما او تقديرا الى ما لا نهاية له ان لم يكن من الحوادث
وبما قررنا ظهر ان ارادته تعالى كانت عين علمه تعالى بما ينفع اي بنفع فعله تعالى ووقته الذي
يحصل به من دون ان يحتاج فيه الى سبق ارادة اخرى عليه كما علمه الحكماء فاوقع على المختار
طاب ثراه بقوله والا يلزم التسلسل انتهى لو كانت ارادته تعالى زائدة فيفتقر الى علة والا يصح
ان تكون من غير نهاية فتستند اليه جل سلطانه فتكون تلك ايضا ارادة اخرى و
هكذا الى ما لا نهاية انتهى قال قبل اذا كان حاصله ان نسبة المعلول الى علته بالوجوب
يجب ارادتها بالامكان من حيث قدرتها ونحن لا ان القدرة ما به يصح صدوره
ولا صدوره فكيف يصح ان يكون كلاما على وجه تعالى وايضا يلزم ان لا يكون الواجب

مالذات وجب الوجود مع جميع الجهات قلت الذات ما عدا ما الذات بدون اعتبار
كونه عالما بالنفع انت خبير بان القدرة عليه تعالى ليست مجرد الذات بل الذات
مع كونه عالما بالكل مع مبدئيته له واما ارادته فهو عبارة عن علمه الذي يتعلق به
فلهذا قال الخ في الشفاء ان العلم الذي له هو بعينه الارادة له وكذلك تبين
ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدء للكل لا ماخوذ عن الكل
ومبدئيته لا يتوقف على وجود شئ والى هذا اشار بقوله تعالى قادر لانه عالم الوجود الكل عنه
وصور جميع الشرور اذا المخ في وجود ذلك الجميع الى شئ غير نفس التصور يكون العلم بتلك
قدرة واما اذا كان نفس التصور غير موجب لم يكن العلم قدرة فاذا تقرر هذا
فنقول ان القدرة فيه تعالى ليس مجرد ذاته كما ظنه طاب ثراه بل كون ذاته بحيث
عاقلة للكل عقلا هو مبدء للكل قال الشيخ في التعليقات نحن اذا قلنا انه قادر
بالفعل ان قدرته على فعل هو حيث هو قادر عالم اي علة سبب لصدور الفعل عنه
وليست قدرته بسبب داع يدعوه اليه فقدرته على فعل الضد ان ليس هناك
قوة ولا امكان ولا استعداد وبالجملة ان مع وجوب الوجود بذاته نفس الواجب
وان وجوده بالذات وان كل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان
ولا استعداد وقد اقلنا انه مختار وانه قادر فاذا فرغ انه بالفعل كذلك لم يزل ولا
يزال ولا نعني بما يتعارفه الناس من اختيار المختار بالوقوف هو ما يكون بالقوة
وانه محتاج الى مرجح يرجح احد جائزيه على الفعل او داع يدعوه الى ذلك من ذاته او
من خارج فيكون المختار منا مختارا اي حكم مصطفى الاول في اختياره لا يدعو الى
ذلك غير ذاته وجبلته فلم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل
كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجز غير ما فعله وانما فعله لذاته وجبلته لا لداع آخر
ولم يكن هناك قوة تان متنازعتان كما في ناطق واحد بهما ثم صار احديهما بالفعل

وكذلك معنى قولنا انه قادر بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا يخفى به ما يتعارف
الجمهور في القادر مما فان القدرة فيه قوة فانه لا يمكن ان يصدر عنه قدر ما
شيء ما لم يترجح لم يرجح فان لنا قدرة على الضدين فلو كان يجب صدور الفعل
عن قدرته لصح صدور الفعل عن الانسان واحد في حاله واحده فالقدرة
فينا ما لقوة والاول يرى مع القوة واذا وصف بالقدرة وصف بالقدرة واما
قال اللوكري في بيان الحق ان القدرة فيه ما خالفته على الامكان وهو صدور
الفعل عنه بارادته فحسب ثم قال فان لم يغير هذا الوجه كان فيه امكان وواجب
الوجود منزه عنه وقد اشار اليه بعضهم في التحصيل فقد اضرح واتضح وللاح و
ظهر بتحقيق ما حققناه في اوائل هذا الكتاب ان مسلك الحكماء في اثبات صفاته
تعالى لا في لان اثبات وجوده به بامكان وجود العالم ثم اثبات وجوب
وجوده الاقدس الاعم يثبت علمه ومسه ارادته وقدرته لانها نوعان من العلم
بخلاف ما علمه مسلك المتكلمين حيث يثبتون بحدوث العالم وجوده وسائر آثار سائر
صفاته مثلا ان قدرته تثبت كجعل العالم بعد عدمه وارادته بتخصيص بعض الممكنات
الصادرة عنه به بلا وسطه بالاجماع وقت معين مثلا كاليوم مع امكان ايجاده
في وقت آخر كالغد مثلا على ما نبه عليه المصنف ههنا بقوله وتخصيص بعض اوقاتها
بما تجوزه على نظر الطبيعي انه تعالى لو لم يكن مريدا مختارا لم يخصص بعض
الممكنات بوجوده ببعض الاوقات والتالي كاذب لمقدم ما طل بيان الملازمة ان
ليس لغير المختار هذا او اما بطلان التالي فلانه تعالى يخصص بعض الممكنات كالعالم
بوقت معين مع امكان ايجاده في وقت آخر وبالجملة ان حدوث العالم يدل على
وهي يمتنع ان يكون الا بالارادة المخصصة للمراد ببعض الاوقات واما ما تصدى له
من ان معناه ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض آخر منها هو بعض

مع الاوقات دون بعض منها مع استواء النسبة الذات على الكل الا يكون لتخصيص شأنا
التخصيص والمخصص بالارادة الا بداهة بر وعلمه ان تخصصه جاز ان يكون نفس ذاته تعالى المقتضية بذاتها
معلولا ولو بواسطة معلول آخر وهكذا الى غير النهاية فترجح على ما كنا فيه فنقول انه قد بان مما تضاعيف
البيان ان القدرة صفة شأنها الترجح والمشيئة فاذا كان علة تعالى كما فيه يكون بوسط القدرة
بل الارادة بلا مشيئة ولا غيره ولا كثرة جهة وجهة واما ما سواه من الاسباب فيرجح الفعل
ثم ان شارح الفاضل للاشارات لما لم يحصل الزاوية عند اورد الايراد على حسب الاشارات بان كلام
متدافع فيها حيث اثبت اولا علمه مع قدرته تارة وختارته اخرى كما يفهم من قوله انه مبدأ عالم
بوجود الكل ثم شنع عليه بانه لا ادري كيف اتفق هذا الرجل في هذا الكتاب الصغير الحجم مع
هذه المتناقضات انتهى وهذا كما ترى ان المرام مبدئية تعالى ما تصور ما فلا يغاير العلو
مع ههنا لا يدافع ولا يراد والعجب كل العجب من هذا الرجل انه لم يحط خبرا بما فيه مع صنوح جحود ذلك
حال ما نقل المحشي عن الصحاح حيث قال الصحاح آخر وقوله انما هو بالقصد ولم يقل بالعزم
لانه اراده غير موجبة للفعل والصدور وقوله وان بينه ان القيام عما سئلة الفوائد وقوله
فقال الفوائد الخ جواب القيام ثم جدير بنا لو فصلنا ما وقع في القيام من التقييد بقوله وسنح
زمان تفصيلا نقول ان حاصله انه مع انتفاء الوقت المتقدم يصح ايضا السؤال من تخصيص ايجاد
العالم بوقته المخصص وجوده به وذلك حيث ان انتفاءه انما يستند عرضي صدوره الزمان انتفاء
مسبوقيته بالعدم الزماني وهذا لا يستند عرضي عدم حاجته في وجوده فيه بل تخصص له ولعدم ايثار
بذلك بطلان ما قيل من ان تخصص الواجب المختار فعله على ما كه جوده وحكمته وتخصصه ببعض الاوقات
انتفاء الوقت قبله وهو لا يقع فيه كونه فاعلا في ازليته نفي الفعل والمراد نفي ازليته
وهو بطلان ان تعذر تعلقه والحكم عند تخصيص الفعل ببعض الاوقات لاختصاصه به وهو ظاهر لكن
معه انتفاء الوقت قبل العالم ان لا يكون هاهنا زمانا بناء على ان الوقوع في خلافه والصانع ان الطبيعي
تخصص الوجود الاوقات المتقدمة على وجود العالم لا اوقات بعده فقد الفرق وان ابدا بين حيث ابا

الرسالة العلم

انه م

الممكنات م

فعل م

نظر الى م

بل ح

ح ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه
تشكيك في اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امتال هذه الكلمات تحت ان لا يلتفت
بها الانسان لسلامة العقل فضلا عن ان يجعل مواضع البحث والتدقيق ثم ذكر الآخر
طاب ثراه وهو بصير الحكماء والمحققين حيث قال الجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا
نزاع فيه اما الابصار فقد حصل مسألته في الآلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك
هو منشأ هذا الاعتراض انتهى كلامه طاب ثراه وهو صريح في ان المبصر بالذات هو الموجود

هذا ح

الخارجي وانت خبير بان منشأ عدم تسليمه عن مسألة غير تمام اذ غاية ما يلزم في ان المبصر بالذات
هو الامر الخارجي ثم لما كان في جوابه نوع من الخفاء فجرينا على نهج قررناه اولا ثم نورد عليه
ثانيا وبالله التوفيق فنقول ان حاصل جوابه على نظم الطبعي انه لا نزاع في ان مسألته وشبحه
غير مبصر لذاته لانه هو الابصار نفسه لا غير وقد اشتهر عليه السلام الابصار بالمبصر ويعبارة اخرى
انه اراد به الصورة الحاصلة في الحس المشترك من جنس الكيفيات النفسانية وهو العلم الحضوري الذي ح
لا يكشف الا عن الموجود في الخارج الذي هو المعلوم والمبصر كما اشرنا سابقا واضح لا يلزم
شيء من المحذورات التي ذكرها الامام الرازي على تقدير ما ذكره بعض العلماء من الحكماء والاصوليين
في حواشيه على مطالع الانوار من ان الشيء المحقق الذات لم يرض في ابصاره بان لا يكون
الخارج هو المبصر بالذات وذلك حيث قال واما قضيته المبصر فالامام انما ان لا يصدق
بالامر الخارجي لا بالصورة المرتسمة في البصر اما كما يقوله اهل الحق او كما يقول الاشاعرة حتى
يحصل للنفس بواسطة ارتفاع الحجاب وسلامة الآلات المبصرة اضافة الى ذلك المبصر فينكشف
على النفس والدعوى البداهة فنقول من ابى انطباع الصورة او مثلها وبجعلها نفس الامر الخارجي
الامر الخارجي والمحققون من الحكماء قالوا ان الابصار يتعلق بالامور التي لا وجود لها
في الخارج كالممتنعات والصور المتمثلة في الحس المشترك من غير خارج او خارج لا بطابقه
كالجزئيات المتمثلة بالصور المحسوسة عندهم حكموا بان المبصر بالذات هو الصور المنطبعة في الآلة لا الامر الخارجي

ظم

فانه مبصر بالعرض وما ذكره نصير الحكماء طاب ثراه مبني على حمله على ذلك فمعنى كلامه ان المبصر
بالعرض الذي يعلق به المبصر بالذات هو الامر الخارجي والابصار الى المبصر بالذات
صورة ذهنية فيكون قد عبر عن المبصر بالذات بالابصار مسامحة فيكون مبصرا
واراد بالمبصر المذكور في مقابلة المبصر بالعرض كما يعبر عن الصورة المتصلة بذاتها
بالاتصال الجوهري وليس الكلام منفي سوى ذلك اذ لو لم يحمل عليه لم يظهر لمعنى
اصلا انتهى وهذا الكلام زي اما اولا فلانا لو سلمنا ان ما ذكره الامام مبني على ارجاعه
الى هذين المذهبين لكن لما كان باعثه على ذلك نفي الوجود الذهني لا يمكن ان يبني
مدار منع نفي الانطباع او اثباته وجعلها شرط الانكشاف وهو قط واما ثانيا فلان
حمل كلام الشيخ على ما ذكر فهو بعيد اما نطقا وفقط واما معنى فلان هذا الانتزاع الصادر عنه
انما هو للعرب بما اورده الامام على كون المبصر بالذات ما هو في ذلك فعلى كان كلامه محمولا على
لورود عليه جميع ما اورده الامام ويكون ذلك من فصل الاختراع في المطابع الغرب
واما قال من انه لو لم يحمل على ذلك لم يمكن الكلام معنى فهو بعيد حيث ان له معنى على اي
مع عدم صرف اللفظ عن ظاهره وحمل المبصر على ما بالعرض بناء ما وقع عنه بقوله
عدم النزاع فيه وان يرد مثل ذلك او اصل على المبصر بالذات ايضا الا ان المخبر
من ساطين الحكم لم يجوزوه اصلا واما الظاهريون يظنون الظنون فانا نقول لو سلم
النزاع في كونه مبصرا بالذات فيه قوي على هذا ضعيف على ذاك وعلى التوجيهين الكلام طاب ثراه
يرد عليه ان دعوى عدم النزاع غير مسموع واما ما يرد عليه بحسب هذا التوجيه ان
حمل الابصار على المبصر بالذات غير وجيه وايضا ما نقلناه عنه اولا من ان المبصر هو الامر
الخارجي صريح في تسليم ما ذكره الى حيث استدرك عنه بقوله لكن الابصار وانما وقع
عن جادة الاختصار فمن اراد التفصيل فليراجع الى ما نقلناه عنه فانه يقول ان ادراك الجزئيات
والمسموعات في الباري الحق والممكنات عند الكل طاب ثراه هو ادراك الامور الخارجية

بالذات ولكن في الاول بدون الآلة بخلاف الاخير واما ما خفناه فمرآة وهو ان الامور
الخارجة البصرة والمسموعة ليست مدركة بالذات للمكنات بخلاف امرها للاوكل
الخ وقس عليه تعاقبها ولا تعاقبها كما فصلنا بارا مرة ومر ههنا ظهر حال ما نقل عنه المحشي
لكن بقي ان ذاته تعالى كان علما بالمسموعات طلب نزاده في آخر هذه المكاشفة عن تتمة رسالة العلم بهذه العبارة لكان بذاته عالما
والمبصرات بذاته فكان هو مبصرا ومسموعا فتدبر قوله بالوجه الذي يدركها الحواس ثم لا يخفى ان هذا غاية ما يصل اليه عقولنا والا فالظاهر ان
الظل لها نظرا الى حركتها وعدم انتقالها الخ قوله إنشاء سير الربوبية كسفر اي ستر وحجاب قال المعلم الخ في اني وصلت سلا
ادراك الذات حيث لا يدرك فلذلك نافذ عليك انا نأخذ من بطونه الى ظهوره
فيظهر لك عالم الاعلى والربوبية عن الافق الاعلى وعالم البشرية والاخرى ان غاية السير
الله الاستبصار بان لا سبيل الله تعالى عما يفيضه الماهيون ولعل الشيخ اشار اليه بالكتب
النفس بقوله ومن الناس من ظن ان النفس هو الله بما يقول الملحدون وانه يكون في كل شيء
بجسمه ويكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قوله
هو التخصيص لا بناسب عموم عباراته للبين لعقل وجهه انها قد وضعت لاشيء واسماء الله تعالى
لما كانت توقيفية فلا يصح اطلاق غيرها عليه كالذائي واللامس والشام عليه تعالى وان صح تفسيره
بها كما لا يخفى ثم لا خفاء في ان النفس كما دل على اضافة بالادراك فالعقل دل عليه ايضا
قوله مغير من الغبار ودلك حيث جعل المرئية وصفا للادراك لا للمدرك ومن الظاهر ان علمه تعالى
بالمسموعات والمبصرات اذا كان من قبيل ذاته لا يصح اضافة بالمعرضية والجزئية والا
لكان من حيث الاحساس اتم جميعا قد مناه ان المرئية الخارجة محفوظة بعينها واما
المرئية التي يكون نحو الادراك لا يكون هناك ودلك بخلاف العلم اعم ابصارنا فان
المرئية نحو الادراك الحاصل من الارتسام حاصله لنا ايضا قوله دون سائر الصفات
من القدرة والحيوة وغيرها وبالجملة انه حكم يرجعها الى العلم دون غيرها من الصفات الثبوتية قوله
لا يخفى ما فيه خبر لقوله وما قيل لا خفاء في انه يندفع به ما وقع في نسخة قوله وليت شعري ما الذي

يشير الاشوى وذلك حيث انه قد ظهر ان اثبت لعلمه ان عالما كل الادراكات
من الحس والذوق والشم حيث كونها عبارة عن ادراك هذه الاشياء على ما قال
فذلك هو وجه ادراج الابصار والسماع بقي ان ما ينتفي كون ادراك سائر المحسوسات
غير المبصرات راجعة الى السمع فهو بينه بعض كون السمع والبصر رجحان الله ضمان كل واحد
منها ادراك خاص وكل ادراك خاص راجع الى العلم لا غير هم الصفات كالقدرة
والارادة وغيرها فلا معنى للاستبعاد في رجوع السمع والبصر الى العلم دون غيرها
من الصفات وقوله فان مجرد اطلاق لفظي السمع والبصر غير وارد لما ذكره قوله مع ان
ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية وبالجملة ان الظاهر المستفاد من الشرع
انما هو اطلاق لفظي السمع والبصر عليه لا اثبات معنى السمع والبصر لهما رجحان على
العلم بالمسموعات والمبصرات ومر انظر اثبات علم تم يحيط الاشياء بقضيتها
وتفصيلها مر العقل قوله فليس ببعيد الى قوله بطرق الاطلاع الحضوري
لا خفاء في ان الاطلاع الحضوري لما ليس بغير ذاتنا وصفاتنا القائم بنا منفذ في
حقنا ونظائر التعليل فيه نعم يصح ان يقال في سرر الاستدلال انا اذا ابصرنا شيئا
ثم غمضنا العين فتخيلناه تعلم ان ابصارنا اياه غير علمنا التخيلي به ولا يمكن النزاع
في حصول هذا الاطلاع الخيالي ومغايرته لحالتنا الابصارية فاوقع في الخيال
من عدم امكان الاطلاع المدرك البصري بغير الابصار فقد تبين ان التغاير
غير هذا النحو من الادراك التخيلي الذي بعده وكذلك يمكن ذكر الابصار بعد الاطلاع على وجه
يمكن تصويره بوجه يكون الابصار بعد الاطلاع التخيلي على ما هو ظاهر الاستدلال الى غير ذلك
مما يقبل دلك التي او لا وتخييله بوجه من وجوه تصوره اقول فيه ان ظاهر ان بالابصار الذي
يخيل دلك التي هو غير الابصار تم يحيط الاستدلال ولعل مراد المستدل من
الابصار التي بعد الاطلاع عليه هو هذا وانما قضى ان الاطلاع التخيلي بعد الابصار لمثلا يجيء

والمسموعات

بهذا الوجه

وبجميع صفات كماله عالم بذاته بكيفية جعل كل شئ مظهر الصفة من صفاته من الوجود والعلم
والقدرة وغيرها من الصفات الكمالية قوله يعني ان قدرته تعالى تتعلق بالعالم بكل
حيث انه يصدر ويشرع ما وقع عن المصنف انه ما تصدى له اولا وما ذكره اخيرا غير
صالح له واما ما ذكره بقوله تواتر عن الانبياء فهو ليس شرحا لكلامه طاب ثراه
بل هو دليل آخر على حياله ثم ان الجار والمجرور في قوله لاعلامه يجوز تعلقه بوجد
في قوله ومن جملتها بعد قوله الى الممكنات والمرجع في قوله وهو معنى الكلام يعود الى
الكلام بمعنى قوة القاء الكلام على ان يكون هو عطف تفسير على الكلام قوله اعلم ان الكلام
بمعنى القدرة على ايجاد الكلام والقائه وثانيهما ما به التكلم اى المنتظم من الحروف
ثم اشار الى ان الكلام جاء بمعنيين يعرفهما من تكلمت كلاما بكلام دقيق وذلك حيث
ان كلاما مفعول مطلق فيكون بمعنى التكلم وبكلام بمعنى ما به التكلم لا يخفى على ذوي
الفهم ان عموميته قهرية تعالى عدل على قدرته على ايجاد الكلام للفظي وذلك
القدرة هي الكلام بمعنى التكلم على ما اشار اليه بقوله وقوة القائه واما ولانتهاء الكلام
بمعنى ما به التكلم الذي هو الالفاظ كالقرآن مثلا بالفعل فلا يدل على امكان صدوره
عنه تعالى وما ثبوته بعد الخ فبالشرع على ما قال اثابت بالشرع فاوقع عليه مرتبت
الكلام محمول على التكلم والقدرة على ايجاد الكلام بمعنى ما به التكلم واما ثبوته فبالشرع
وبالجملة لا معنى للتكلم الا صدور عنه الكلام فعموم قدرته تعالى يدل على
ايجاد الكلام واما ان كونه صادرا عنه تعالى بالفعل فانما يدل عليه السمع لا غير فان قلت لو كان
الامر كذلك لزم الدور لتوقف على ثبوت القرآن الذي هو معجز على صدق الرسول يتوقف
على صدق الرسول وصدق الرسول يتوقف على ظهور القرآن الذي هو معجز انه واسناده
اليه واما بكيفية اسناده اليه فهو غير معلوم فلم لا يجوز ان يكون ذلك بان ينعله الله تعالى او الجبل
النبي صادرا عنه فيحدث ثبوته به فاذا اخبر النبي باسناده الله تعالى بالفعل حدوثا

تحصيل

ان اللون بخصوصه مزدون البصاره اولا غير منصور . ثم اعلم ان القول بان السمع
والبصر فيه حالتان زائدتان على العلم بكذا قول بعض اهل العراق الذين رد عليهم
ابو جعفر عليه السلام كما في باب آخر وهو الباب الاول من الكافي في حديث محمد بن مسلم
حيث قال قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر به ويبصر
بغير الذي يسمع قال فقال كذبوا او الحدوا او شبهوا انه الله انه سميع بصير يسمع بما يبصر
ويبصر بما يسمع قال قلت يزعمون انه يبصر على ما يعقلونه قال فقال ان الله انما
يعقل ما كان بصفة المخلوقين ليس كذلك انتهى ولا يخفى انه صريح في ان ذاته بذاته سميع
وبصير من دون كونهما حالتين او زائدتين شبيهتين بحالتي القول به اطاؤعن ان تقوله
وقوله بكبيرة في ذات الله تعالى وذلك علوا كبيرا

الجواب الرابع والجواب انا كلا
منهما صفة قديمة انت تجيب بان بالبايم ما ذهبت اليه الاشعري من كون صفاته زائدة
قديمة ولما تعلقت تعلقا ما والجواب الذي بالبايم ما عليه المحققون حيث جعلوا
للسميع والمبصر انما يكون لو كانا دراكين انفعاليين وليس كذلك وقد مر ههنا
ورد من اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة في وصفه بانه سميع بلا سمع وبصير
بلا مبصر فلذا قال طاب ثراه والا لزم ان يكون في ذاته تعالى تركيب وهو منتف بخمس
صفات الكمال فمعنى ذاته تعالى علم جميع الموجودات لان ذاته من حيث هو موجود علم بجميع
الموجودات من حيث هي مظاهر للوجود وذاته تعالى من حيث هو عالم علم بجميع المجردات
من حيث هي للعلم وذاته تعالى من حيث هو قادر على جميع المقدورات من حيث هي مظاهر
للقدرة وذاته من حيث هي مريد علم بجميع الموجودات من حيث هي مظاهر للارادة وذاته
من حيث هو قيوم علم بجميع الاشياء من غير حاجة لشئ وذلك القيوم الحي
وذاته تعالى من حيث هو بصير علم بجميع المبصرات من حيث هي مظاهر البصر وذاته تعالى من حيث
هو سميع علم بجميع المسموعات من حيث هي مظاهر للسمع وبالجملة لما كان الله تعالى بذاته عالما بذاته

مظاهره

الموجودات

واسطة بين البشر وجب المصير اليه فلا دور وقد تقرر بهذا ان قوله بطلان ما تقدمه لا ان رفع
وفاق البعض الشر رجيز في تقرير كلام المصنف من ان عموم قدرته تعالى امكان صدور
الكلام النفسي حيث حمل الكلام في قوله طاب ثراه عليه بانه لو لم يصدر عنه تعالى
لكان ناقصا ويكون المخلوق اكمل منه اذ من البين ان المتكلم اكمل من الساكت
وهو لا يخفى بطلانه لوضوح ذلك لوجب تجزي الزمان وجبل من ياقوت والياقوت وامثالها
وجود لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلامكان صدوره عنه واما بطلان
التالي فباتفاق وقد تقرر في العبد في المتكلم بالكلام النفسي غايب عن شاهد
ثم انه لو قال المصنف في تفسير المتكلم القدرة على خلق الكلام لاخلقه كما عمل لكان هو الصواب
كما فعله طاب ثراه حيث ان عمومه قدرته تعالى شامل على الايجاد والكسب
بيّن ان ظاهر المصنف القدرة على التخليق والايجاد حيث قال بما قال
الامام في المحصل ان كلامه تعالى ان كان حادثا فهو اما ان يحدث في ذاته ام لا فان كان
الاول لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وان كان الثاني لزم قيام صفته تعالى بغيره او لا في محل
وهو محال لوجوب قيام صفة الشيء به بهذه العبارة في نقده له ان المتكلم صفته والكلام كون المتكلم
في غيره كما ان الخالق والرازق صفة والخلق والرزق لا لك ان يكون موجوده فهذا الكلام
بما حمله ان هذا انما يوجب احد هذين الامرين لو كان كلامه تعالى صفته وليس كذلك اذ صفته
انما هو التكلم لا الكلام كما ان صفته هو الخالق لا المخلوق الذي هو اثره فلا يلزم من عدم قيام
به تعالى قيام صفته غيره او كلامه تعالى انما هو اثر صفته من صفاته لا صفته فتدبر ولم من الانكار
من تصدى لشرح ما وقع من المصنف ههنا بحمل الكلام على اللفظي فاجزاه ان هذا الكلام ان لم يكن
موجوده هو الله سبحانه وتعالى لا يكون قدرته عامة شاملة للموجودات كلها لكون الله تعالى
فكذا المقدم اما الملازمة فلان حدوث هذا الكلام لا يجوز ان يكون ممكنا الخ في الجن
والانس والا فالبلاغ الفصاحة والبلغاء عن الاتيان بمثله ولس كذلك بشهادة الثقلين قوله

على ما نبه عنه قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الجن والانس الخ

يكن موجده هو الله سبحانه وتعالى لما كانت قدرته عامة شاملة للموجودات كلها واما بطلان التالي
فلان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الموجودات انتهى وهذا الان مع تقدم انه عدم قدرة
الجن والانس على الايجاد وهو هو السمع فكيف يكون ممتنعا ثبت به نبوته ومع
توقف عليه السمع وايضا لا يلزم من نفي قدرة الجن والانس عليه نفي قدرة غيرها
من الملائكة المقربين وايضا ان المتكلم بصدد اثبات صفة من صفاته تعالى وهو
كونه متكلما لا بصدد اثبات اثر من آثاره والكلام بذلك المنع من الآثار وهم هنا
حمل الخفي طاب ثراه الكلام في قوله على المتكلم اي القدرة على الايجاد لا خلقه ولا
الكلام اللفظي فتدبر قوله فدعوى ان للكلام معنيين اي بحسب الاصطلاح واللغة
جميعا كما قررناه قوله فالحق ان الدافع بين ذينك الى قوله انتهى وهو مشترك اللفظ
حيث غفلوا عن اشتراكه بين معنيين فاستعملوه في احدهما فحكموا بالتدافع والاخص
الاعم انه يندفع التدافع بذلك الاشتراك والحاصل انه بالاشتراك يندفع التدافع
لوهم التداعي بينهما راسا كما لا يخفى قوله ان بعض الشراحين مع بعض معنى به خلاف
الواقع ومن الظاهر ان ههنا شرحين احدهما ارتكاب خلاف الظاهر البديهي الذي
هو قدم الحروف والاصوات وثانيهما خلاف ما اقتضاه الدليل مع استحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى وارتكاب الاول اشنع من ارتكاب هذا الاستحالة لهوت
من الاول فلهذا التزموا الثاني دون الاول قوله ان كان قائما بالذات يعني بالذات
ذات نفسه بالقدرة القديمة فقط مع دون قوله لم يكن اي مع دون امره الكوني الذي
هو ارادته فيكون مستندا اليه تعالى بالايجاب على ما عبر عنه بالقدرة اي فقط والا كان
مبنيا للذات فهو محدث اي بقول كن لا بالقدرة على ما وقع في شرح المقاصد فتفي لا بالقدرة
المحضة بل معه ايضا وقوله ولا يخفى عليك ليس مرتبة ما نقل عن شرح المقاصد قوله الا ان الظاهر
عن ظاهره بحمل الدليل على الدليل القطعي ولا له المعلول على علته اي ان الكلام الذي هو صفة

الحقيقة له تع على الكلام اللفظي ومبدء له ولما كان الظاهر من الدلالة هو اللفظي الوضعي فلك
يعرف عن ظاهره وقوله مدرج حرف الكلام عن ظاهره يعني على هذا المعدر اي على صرف
حرف الكلام عن ظاهره يعني راى الاشاعرة حيث انهم حكموا بان كلامه تع معنى قائم
بذاته تع وقديم لانهم ذهبوا الى زيادة صفاته تع على ذاته قياسا على ذلك قوله هو العذرة
على تاليف الكلمات انت خبير بانه يرجع الى القدرة ح مع ان الاشاعرة على مغايرة
لها والى ان اريد بالتكلم ايجاد ما به التكلم بالفعل فخلاف الظاهر انه حادث للارتي
وان اريد به مبدؤه على الاطلاق فرجع ذلك لكونه قدرة لا امرا مغايرا لها قوله
ولائح ما فيه حيث يلزم على هذا التوجيه خلاف ما عليه معشر الاشاعرة من ان كلامه تع
صفة غير سائر صفاته من العلم والقدرة وغيرهما فلا يصح ان يرجع الكلام الى العلم
كما لا يخفى قوله وذلك الزيادة لا يصح الا على العلم الانتزاعي اي المصدري الذي
يشتق منه علم وعليم وعالم والاشاعرة لم يلتفتوا بما بل اثبتوا الصفات الزائدة على ذاته
عينا فانتزاع حالة قوله جاريا ان فيه انت خبير بانها جاريان على سبيل التعارض
ومن الظاهر انها ليس كذلك بالقياس الى ما عليه الاشاعرة حيث انهم ذهبوا
الى ان الكلام النفسي قائم بذاته مطلقا ومن هنا سرّ طاب ثراه قوله ان الاول
معنى آخر لا يجري فيه القياسان وبالجملة ان ما طنه من جريان القياسين فيهما
على ان الدليل الدال على ان للشيء وجودين انما تدل على ان الموجود بالوجودين
امر واحد عددي فيجوز ان يكون له تعالى كلام قديم ازلي هو علمه بكلامه الذي هو
خالقه ومحدثه الموجب لان يكون الحاصل عنده نفس الامر الخارجي دلم يلزم شيء من المحذور
اللازمة لكون كلامه تع نفسيا فقط او لفظيا فقط ولا الحضار على ذهن واحد منهما اذ هو
باحد الوجودين كلام على نفسي وبالآخر كلام لفظي خارجي وبالاول قديم غير مرتب الاجزاء
وصعه وبالثاني محدث مرتب الاجزاء واثره وهذا كما ترى انما يستقيم لو كان الموجود بالوجود العلمي
الذهني

النفسي

على ما فطنه الفاضل الشارح وما عليه بعض
طلاب نزاده جريان مدلول القرآن
هو بعينه الوجود الذي يمكن ان يكون من
آثاره تع لا من صفاته تع فلا

النفسي والموجود بالوجود العيني واحدا عدديا ولس كذلك قال الفاضل اللبيب النيسابوري
في شرحه لاثبات الواجب لاستحاله انه لا استبعاد في ان يكون للامر الواحد ان
احدهما قديم قائم بذاته تع وهو الاشاعرة ومنا منهما حادث غير قائم به تع ويكون الثاني
قديما وشيء طابا بحكمه وهو الآخر وهو يعرض له لذلك ترتب الاثر الثاني وادراك اجزائه
معا الآن ولم يكن القديم كذلك انتهى فعلى هذا يصح جريان القياسين المتعارضين
في التوجيه للكلام اللفظي وايضا ان الكراهة ذهبوا الى ان هذا المؤلف من هذه
الحروف مع صدوره قائم بذاته تع فلا يكون قديما فيندفع عندهم كبرى القياس الاول
والخابلة الى ان هذا المؤلف الذي هو الحروف والاصوات مع توالبها وترتب
بعضها على بعض وكون الحرف اللاحق من كل كلمة منسوبا بالحروف المتقدمة عليه قديم
قائم بذاته تع وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتب
نفس كلامه القديم مع اعترافهم بتركب الملفوظ من الاصوات والحروف المتوافقة في
تركيب السطور وبسطر هو منه من الصور حادثة اذا كتب به او فيه القرآن فانظر هو فا
ورقوما هو بعينه كلامه تع وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فجرى فيه القياس الاول بحسب
والقياس الآخر بحسب وجوه العيني فقد جرى القياسان المتعارضان في الكلام اللفظي
لكن باعتبارين وفي كان الوضعي مختلفا فلا تعارض بحسب الحقيقة ايضا فتبصر وانما
لا يجريان في مدلوله الذي هو عيان الموجود مطلقا واما في مدلوله القائم بالذهن
او مدلوله الانتزاعي من العلم والقدرة فانما يجري احد القياسين فلا يجريان معا فيه فتدبر وضح
جريان القياس المتعارضين في الكلام اللفظي من سبيل من سبيل عديده ولا يجري
في الكلام النفسي على ما قرره الشارح الا احدهما وهو كونه صفة لا غير قديم وقوله وذلك
لا يجدي نفعا هذا على مدرك كون النزاع بين المعتزلة والاشاعرة من ان هذا المنتظم
الحادث كلام الله تع ام لا ومن الظاهر ان الفريقين قد اتفقوا على انه كلام الله تع

وان تنازعوا في الخصار فيه وما ذكر من الادلة عن قبل المعتزلة لا يفيد الاخصاص
بل انما يفيد كونه كلام الله تعالى وليس فيه دليل عقلي ولا نقلي على ان الكلام لله تعالى المراد
اخ فعلم الاخصار لم يفيد دفع ما ذكره الشارح من الجواب عما نقله من الوبليين من قبل
هولاء وفيه كلام قال الشارح وارد على غيب ارادة التكوين اه لا خفاء
عليك ان ما علة المحذوف المفسر ان من اصحابنا الاستدلال بهذه الآية على الامر
بوجوه ثلثة اولها ان كلمة اذا تعمض الاستقبال وكذلك ان في قوله تعالى ان يقول له كن
فيكون وكذلك الفاء في قوله فيكون لانها للتعقيب واذا كان الفعل حادثا غير قديم
كن وجب ان يكون كن حادثا وثانيها ان لفظ كن منقول بصارع دخل عليه
الاستقبال وهو يعمض وجوده فيكون حادثه وثالثها ان المصدر الذي هو قوله قولنا
عني بالمستقبل من الاثنين في قوله اذا اردناه بان جعل اذا ظرفا وهذا المتعلق مرفوعا
بالابتداء وان نقول جزء وهو في تاويل المصدر كانه قيل انما قولنا لشيء هو هو لا بفصل
بينهما فعلى تقدير الاول الظرف لانه واقع فيه تعني التكلم لا له من حيث هو وهو هو مصدر
الظرف بواسطة وفي المبتدا هينه وبين القول اشتمال متعلقا ومتعلقه من حاوي الفوق والمظروف
الجملة المقولة اذا موجوده في المستقبل فاستقبال وصفه بالقدم فان قلت الآية
دالة على قدم كلام الباري من حيث انها دلت على ان الشيء لا يحدث الا بان يقول له
كن فلو كان قوله كن محدثا لاحتاج الى قول آخر ولزم التسلسل قلت ان هذا الذي ذكرتموه
لو صح لدل على ان لفظ كن قديم وانتم لا تقولون بقدم الكلام اللفظي والجواب ممكن
ان يقال كما ان ليست للارادة زيادة فكذلك ليس لقولك كن لفظ كن فتدبر قوله
وما ليت صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء ذهبوا الى ان
الالفاظ بازاء المعاني النفسية لكن لا بشرط اخذ ما هو مستقر فيها بل انتهاء المستقر
على ان يكون النفس ظرفا لها لا بعتبار خصوصية ارتسامها الذهني التي تناهيا بما بي علم بعتبار ما

ما بي سواء كانت في النفس او في الخارج بل بعتبار نفس تلك الالفاظ في النفس لا مطلقا
الشيخ البهائي كتب الشاه ان الاصنام ما فايكون عن معان لها وجود في النفس
وان الالفاظ موضوعة بازاء تلك المعاني في النفس كما يشير به ما ذكره في منطق هذا
الكتاب في فصل معرفة المناسب بين الامور والتصورات حيث قال لما كانت
الطبيعة الى استقبال الصوت ووقفت من عند الفاق بالات تقطع الحروف
وتركيبها معا يدل بها على ما في النفس من امر اثر وحيث قال يدل على ما في النفس
وهي التي تسمى آثارا وهي التي تدل على الامور وهي التي تسمى معاني
اي مقاصد للنفس كما ان الآثار ايضا بالعين تدل على الالفاظ معان ثم قال
ان معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال سموع ارتسم
في النفس معناه فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكما اورد الحس
على النفس التفتت الى معناه ومن الظاهر مما نقلنا ان الالفاظ موضوعة
للمعاني بعتبار كونها في النفس لا مطلقا فاذا تقرر هذا فنقول ظهر حال ما قاله
السيد السند من ان الالفاظ كلها موضوعة بازاء تلك المعاني بما بي علوم وحينئذ يكون المراد
منها معانيها التي هي المفهوم وكذلك حال ما قاله العلامة الدواني من ان اللفظ
موضوع لنفس المهية لا بعتبار الوجود الذهني الذي هو علم ولا بعتبار وجودها
الخارجي فليس اللفظ موضوعا له بل للمهية بما هي وافق ما ذهب اليه الحكماء
وانت خبير بانه لا يلزم من عدم كونه موضوعا بازاء المهية بعتبار وجودها الذهني
ولا بعتبار وجودها الخارجي ان يكون موضوعا بازاء نفس المهية فجاز كونه موضوعا بازاء المهية
باقي النفس على الطريقة الاشراقية ولعل هذا هو النمط الاوسط شعر حسن يوم
النمط الاوسط تشاكل قصرا وافرطا فاذا عرفت هذا فقد علمت ان ما يقال
الالفاظ دوال لانها ليست من الصفات على قانون الحكمة ايضا لانها آثار نفسية وانه

طالب تراه قد ظن ان امر الصفات عند الحكماء فيجري فيها احد القياسين
وان لم يجر على ما عليه الاشاعرة وليس ولك الا بعض الظن حيث انها ليست
بصفات مطلقا عند الحكماء ايضا بل انها معان في النفس عندهم واعيان الوجودات
الخارجية الا في بعض قسم التقدير من لا يجري فيها القياسان مطلقا وما توهمه
هؤلاء الاصحاب من ان المراد بدلولات الالفاظ تارة انها امور صفات بالنفس
وتارة انها مهيات بما هي في النفس او الخارج لا اتجاه له الى دار السلام ولو
صح الاول لكان يجري فيها احد القياسين على ما ظنه المحقق الخبر ولكن ليس كما ظنه ثم ان
ما نقله المحشي طالب تراه بين قوله وهي ليست صورا ذهنية ينطبق على ما عليه
السيد السند بظاهره الا ان يكون منها نفس تلك المعاني في النفس لا بشرط
كونها فيها وح لا يجري القياسان فيها مطلقا وقد ظن جريان احدهما فيها وان لم يجريا
جار من على ما عليه الاشاعرة فما يلوح عن سياق كلامه في مسافراه فتدبر فيه
انه اعتبر فيها خصوصية ارتسامها الذهني التي تحسبها علوم لا معلومات وما
لهؤلاء الاعلام لا يكادون ان يفقهوا حديثا ما وكزه الشيخ في الشفاء وبذلك
فصل البويجة تعريفا فليتدبر ثم لا يخفى ان السيد السند لما ذهب الى ما ذهب ينسب ذلك
الى صاحب الشفاء حيث قال لما احتار كثير من المحققين ومنهم الشيخان ابو نصر وابو علي
ان ما سوى العلم ليس معلوما بالذات فذهبوا الى ان الالفاظ كلها موضوعة بازاء
العلوم وح يكون المقصود منها معانيها التي هي العلوم لان غير العلم ليس معلوما عندهم
فلا يكون مقصودا انتهى وهذا كما ترى انه لا يلزم من عدم كون المدلولات علوما ان لا تكون
معلومة بالذات بل الكائن الموجود في النفس لما اعتبر ان احدهما بما هي مرتسمة فيها
فيكون علوما وثانيهما بما هي هي فيكون معلومات وبهذا الاعتبار يكون معلوما بالذات
ولعله توهم ان الموجودات الخارجية هي المعلومات وليس كذلك ثم انه قد اشتبه عليه

المقصود

المقصود على ما قصده الشيخ على ما نقلناه انه طالب تراه لما كان من تلامذته وافقه فيه
وهذا كما ترى وهو لا منها عن ان مراد صاحب الشفاء من المعاني التي وضعت بازائها
الالفاظ هي الكائن في النفس على الظرفية فيكون معلومات لا على الشرطية فيكون
علوما ولا المهية المطلقة ولا الموجودة في الخارج فاذا عبارات اربعة لا نفهم
فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني قد عرفت ان غرض السيد السند وبيان
القياسين على سبيل التعارض ظاهر اقلا يرد عليه انه لا يجري فيه الا القياس الثاني قوله
قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود والذهني انت خبير بان المغايرة من المتكلمين ذهبوا
اليه دون الاشاعرة منهم وعلى تقدير تسليم لا يفيده لما تقرر عندهم ان الكلام النفسي
من صفات المحققة الزائدة على ذاته ومن الظاهر ان كونه ثابتا لا وجود له في الخارج
يخرجه عن ذلك والى حاصل ان التزام كون صفة من صفات الحقيقة لا وجود لها في الاعيان
خروج عن مسلك الانصاف على انه كما لا يصح اتصاف الموجود الخارجي بالصفة المفروضة
التي مرجعها نفي الوجود الخارجي كذلك لا يصح اتصافه بها اذا لم يكن موجودة وان كانت
ثابتة بسيما اذا اتصف بها اتصاف المعلومات الثابتة بصفات مثلها قوله
ويصير التراع لفظيا وهو فاسد وذلك لان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة معنوي انه
يكون له هل سلطانه صفة حقيقية غير سائر الصفات من العلم والقدرة وهي الكلام
او لا يكون فالاشاعرة على الاول والمعتزلة على الثاني فاذا التزم الاشاعرة انتهاء
الى العلم او القدرة فبقي النزاع في جواز اطلاق الكلام النفسي عليهما وهل هذا الا نزاع لفظي
ان ما ورد عن احد عليه السلام هو ان الكلام صفة قديمة ليست بازلية ليخالف الاشاعرة حيث
اجاب عليه السلام عما سئله ابو نصير قال قلت له يزل الله متكلما قال فاجابه ان الكلام صفة
محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم بعد ما اثبت عليه السلام لسائر صفاته
الازلية حيث قال لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر

ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء ولكان العلوم وقع العلم
العلوم ح على السمع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور انتهى والظاهر من هذا ان تعلقه
غير قدرته على القول الكلام لقدرتها واحد وتعلقه فلا يرجع هو اليها فيكون مشكلا لغرض انموجد
وهو مبتدء الكلام وبقيته لا قدرته عليه كما فطنه طاب ثراه فقدر قوله في كل من الوجهين الاخرين
لكن في اولهما كلاما وفي ثانيهما بعضا واعتبار ما في الاخير غير وجيه فضلا ان يتعين ان المعتبر فيه
كون المعنى هو الله كما ان المعتبر في الثاني اعتبار الجهات وفي الاول عدم الحروف
والاصوات حيث ان كلا منهما خارق للعادة ويلزم نسبته موسى عليه كلام الله بالجهة
هذه الوجوه وان لم يكن يلاحظ ان المعنى في الوجهين الاولين هو الله قوله
القابل ح من التاويلين احدهما ان للسموع او غاير الثبوت في الازل غير دون الوجود
وثانيهما ان له ازليته باعتبار ما يتعلق به من العلم وقوله فلا حاجة الى ما ذكره الى الشارح
حيث قال ليس كلام الاشعري لان ما فيه من قيد الازلي مستدرك جدا فلذا
ذكر الفاضل البرزي في شرحه هذا الوجه وترك فيه قيد الازلية بل اكتفى بقوله احدهما
ما اختاره الغزالي وهو انه ليس كلامه تعالى بلا صوت وحرف كما نزى ذاته تعالى
كم وكيف انتهى وقد ترك ايضا جواز سماع الذات والصفات حيث ان ليس
السماع الا سماع ما به التكلم لا عرض ان كان من غير دون الحروف والاصوات
فترك هذا الفاضل قيدين احدهما الازلية وثانيهما جواز سماع الذات والصفات
سماع ح العبارة وفيه نوع اشعار بانه لا يسمع الصفات والذات قوله والحاصل
ان الكلام ح يعني يحصل مع السموعية بلا صوت وحرف وقوله باعتبار الوجود
العيني متعلق بصوت وحرف فيما وقع عنه تولد بلا صوت وحرف لا قوله سموع
لان كونه بلا صوت وحرف انما يكون باعتبار الوجود المنافي على ما علمت لا مقولا
والمنافي كما علمت المتاخر ون وقوله بالقائه المجرور يعود الى اللفظ وفاعل قوله ما قال

هو الغزالي

هو الغزالي وقوله فان قيل مطلق الكلام سوال استفساري لا اعتراضي وقوله مشترك
لفظي ح قوة الاستفهام بقرينة ما وقع عنه قوله او مشترك معنوي وقوله او بمعنى
يعني ح احدهما وقوله يسمع الكلام صيغة المضارع ح الاسماع والكلام منصوب على
المفعولية والفاعل الغير المستتر فيه العابد الى الله قوله على اللفظي الى على الكلام
اللفظي الذي لا يكون مركبا من الحروف والاصوات فقط بل المعنى عن الاعراب
والانشاءات وما يجانسها مما ينبئ عن الواقع هذا ما عليه الغزالي وهم الظاهر من هذا
اذ كل واحد منها ما يكون مركبا من الحروف والاصوات الشهودية وثانيهما
ما يكون مركبا من الحس ولكن من عالم المثال والبرزخ وثالثهما ما يكون مدلولا لما
فلا يكون مركبا من الحروف والاصوات الشهودية ولا المثالية البرزخية قوله المراد جنس ح
بالسماع ليس الا ان الاطلاع الحضوري انت خبير بان اطلاق السماع على الاطلاع
مردود من صوت وحرف غير سديد ضرورة ان ما خوذ في حقيقته والقول
بانه قد يسمع مع ان ليس المقصود منه الا الاطلاع الحضوري مردود لان المقصود
منه عليه تعالى ان اراد بالاطلاع الحضوري هو الاطلاع
الحضوري الخاص كما روي عن صادق آل محمد عليه وعليهم السلام في الكافي اي ان الاطلاع بما به التكلم لا مطلق كما اشار اليه غير مرة وذلك ح
بقوله العرشي لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع جوابا عن مسئلة فكيف سمعنا
ربنا سمعا وكذلك سمعناه بصيرا لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من
لون او شخص او غير ذلك ولا يخفى جواز وصفه تعالى بالادراكات وان لم
يصح تسميته بها والحاصل ان الصحيح القطع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى
باحكام الادراكات الاخر غير السمع والبصر كالادراك المتعلق بالحواس الاخر كادراك الطعوم
والروائح والحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ ما دل على اتصافه تعالى بالسمع والبصر بالحسوت الاول

له مثال فی عالم المثال ومثال فی عالم المجردات وواقفه ارسطو فی اصل وجوده
العوالم لکنه خالفه فی ان المثل قائمة بذواتها فقال ان المثل الخیالیة انما تقوم بالقوی
الخیالیه والمثل العقلیه انما قامت بالمجردات فالمراد الذی نبهنا علیه بالطاهر
انما هو فی وجود المثل النوریه والظلمانیه بعد اتفاقهما فی اصل وجود العوالم
بل العوالم عندهم اربعه اولها عالم الملک وثانیها عالم الاشباح والمثال وثالثها
عالم النفوس ورابعها عالم العقول وکل ما وجد فی عالم الملک له مثال یشبهه
فی عالم المثال وهو علم به علی نحو العلم الخیالی کما ان له مثالا کلیا نوریا فی عالم النفوس
وهو ایضا علم به علی النحو الاشرف والاتم وکلها موجودة فی هذه العوالم الثلثه اعنی
عالم الملک وعالم المثال وعالم النفوس فله نحو انطباع فی عالم العقول یعنی انطباعا
لا یقبل بالعقول فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس المدرکة القدسیة المرتاضة المستکملة
فی مرتبة العقل المستفاد لما کانت قوتها النظریة یکون علومها حدسیات
وبحسب کمال قوتها المتخیلة والحس المشترک تشتد صفاتها بحیث یصیر لها بالسماع لا
من رسل الظاهر وعالم الشهود بل من رسل عالم المثال وذلک علی ان یظهر لها بالسماع الکلام
مع الحروف والاصوات المشابهة البرزخیة من صوت وحرف شهودی خارجی بحسب
القضایا بذلک العالم وولوجها فیه وبحسب اخذ ابها وولوجها فی ملکوت السموات وقلیم
القدس والطهارة علی ما قال واما اذا لم یکن مطلق الیه تعالی باعدها فانما تحقق له سماع
الکلام بالمعنی الخاص وهو الاطلاع الحضوری الملکوتی وقوله وبذا یهو متعام تیماء
العارفون یعنی عدم التفاتهم بعالمی الملک والمثال وذلک التمام سمام ثبات صرف
وقرار محض وهو عالم الجبروت واقلیم القدس وملکوت السموات وفضاء الانس وذلک
حیث علمت ان العوالم اربعه متطابقة فی کل منها شیخ مافی الآخر فحصل للنفس القدسیة
السعیدة الموسومة بالکلام مع اربعة اطراق حیث انه موجود فی ملک العوالم ولا یشغله شان عن

اقصاده ٣ دل علی وجوبه تعالی بالادراکات الاربع فاذا تقدس ذاته عن ان یکون شاما
ذابقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن مادة الرب عنه وجب ان یبقی
انه تعالی عالم بمتعلقاتها ولم یثبت بازائها صفة فیه وقوله بالمعنی المذکور
ای ما ینبئ عن الواقع وقوله المتکلم فی قوله بتعلق المتکلم منصوب
بنزع الخافض والمتکلم فی بتعلق بموجود لان الکلام بذلک المعنی حاصله
ان مع الجایز سماع الکلام بلا صوت وحرف بعنی الاطلاع الحضوری
لمن الفی الیه الکلام الذی هو متعلق بالمتکلم احدیها الصوت والحرف ٤ هو قوله
المثالیان والعقلیان وثانیهما بدون الصوت مطلقا وهو المعنی
ثم اشار الی ان السماع الشهودی حاصل له بعضو زیادة فائدة فی الجواب
علی ما یرشدک الیه ظاهر قوله الملک وهو عالم الشهود فیما عنه بقوله ملاء ٥ وقع ٥
الملقی الیه متعلق بعالمی الملک والمثال الذی یعبر عنه الصوفیة بالبرزخ
والخیال المنفصل وارض الحقیقة والاشراقیون بالاقلیم الثامن والمثل
المعلقة وعالم الاشباح ولیعلم ان المثل عندهم علی اقسام احدیها
المثل النوریة المتحققة فی عالم المثال وهو عالم متوسط بین المجردات
والاجسام ووافق ارسطو افلاطون فی اثبات هذا العالم الا ان ارسطو
قال ان هذه المثل قامت بالقوی الخیالیة السفلیة والقوی الجسمانیة
یکون ٥ الفلکیة وقال افلاطون ان هذه المثل معلقة لا فی محل وهی عن الاجسام ولا داخلة
ومظاهرها فی القوی الخیالیة السفلیة والعلویة وثانیهما المثل النوریة المتحققة
فی عالم المجردات فعند افلاطون ثلثة عوالم متطابقة احدها عالم المثل
الاجسام وثانیها عالم المثال وثالثها عالم المجردات وکل ما وجد فی عالم الاجسام

عن لسان عالم علما انا مجملة وخاف شتى قوله لم يسمع ما سمع موسى انت خبر بان
هذا يخالف ما في عيون اخبار الرضى عليه السلام الله وتعالى تراه في باب ما جرى
مجلس الرضا عليه السلام عند المامون في عصمة الانبياء حيث قال في جواب المامون
ان كليم الله موسى بن عمران علم ان الله تعالى جل عن ان يرى بالابصار لكنه
لما كلمه الله تعالى وقربه نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله تعالى كلمه وقربه وناجاه فقالوا
لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعين الف رجل فاختار منهم
سبعين الفا ثم اختار منهم سبعة الاف ثم اختار منهم سبعمائة ثم اختار سبعين
رجلا للميقات ربه فخرج به الى طور سينا فاقامهم في سفح الجبل وصعد موسى الى الطور
وسال الله تعالى ان يكلمه ويسمعهم كلامه فكلم الله موسى وسمعوا الكلام من فوق واسفل وعن
وشمال ووراء وامام لان الله تعالى احدثه في الشجرة ثم جعل منبعثا منها حتى سمعوه
من جميع الوجوه فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله
جهرة الحديث ثم لا يخفى ان ظاهر التشبيه في قوله كما سمعت يعطي ان جميع
موسى من كلامه بوجوده العيني الشهودي في عالم الملك فالدفع ما ذكره المحشي طاب ثراه
من السوال والجواب وكذا ما فهمه النواوي وغيره وكثير من رفيقاتهم النحشية الاشتباه
عن قلة تفطنهم وتدبراتهم وقوله غالبا اذ قد يقال قد ما في بعض نسخ هذا الكتاب
وبتبعيته القاء الخ ظاهر بوجود الواو والفعل المجرور العايد الى القاء الالفاظ
وبتبعيته على ان يكون فعلا مضارعا واما على تقدير ما في بعض النسخ من عدمها كما هو
غالبا اشارة الى هذه الصورة بعينها وان لم يذكرها لكن الاولين بناسبان
التفريع في قوله فمتعلقات الخ تقرير ما وقع عنه طاب ثراه هو ان الوحي القاء المعاني
اولا من الباطن الى الروح المتنوي ثم سمعها الالفاظ المسموعة الغير الشهودية وهي الالفاظ المذكر
قال الشيخ في رسالة النفس بهذه العبارة ان المتخيلة قد يصور له الكتبة بحيث تراه واقفا وتملي

الكتبة مسموعة مثل تلك المدركات الوجيهة انتهى ما حاصله ان كمال القوة
المتخيلة وكمال القوة المشتركة المسماة بنطاسيا وشدة صقالة مرايا القوى
الحساسة واستحكام شحمها بالواح الاذهان الصقيلة المجردة العقلية ان يتيسر له
الابصار والسماع في اليقظة لا من سبيل الظاهر ومن ممر الجليدية وقوى الدماغ
بل من الباطن وسبيل النفس النفيسة وهي من حيث اتصالها بعالم العقل قد تراها
وسلك السايرين وتجتمع لابصاره ملائكة الله فيبصرهم ويركب وينظم
لسماعه كلام الله فيسمعه فهذا سبيل الاذن والوحي فاذا تقرر هذا فنقول انه
طاب ثراه اشار بقوله القاء المعاني اولا الى ما ينتقش النفس النبوية به
وبقوله ثم القاء الالفاظ الى القائها في نطاسيا وهو الحس المشترك ليسمع
لا من الصماخ وسبيله ثم قد يامره الله تعالى ان يقفي ذلك في عالم الشهود الى
الاذنة بالالفاظ شهودية او جدها الله تعالى كما في قوله الفور فقل انما انا بشر مثلكم يوحى
الى الآية وفي قوله قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآية واما الالهام فهو
القاوه تعالى في النفس مرددون القاءها بازائها من الالفاظ في الحس المشترك على
ما صرح به طاب ثراه بقوله بدون القاء الالفاظ اي المسموعة لا من طرق الحواس
وان القى الالفاظ الشهودية واوحى ما في الهواء بحركة لسان النبي بحيث
جعله بمنزلة نجرة موسى على ما نبه عليه طاب ثراه بقوله يسمى الالفاظ الى قوله
الحديث القدسي فقد اتضح ان هناك كلاما لفظيا شهوديا خلقه
الله تعالى بازاء ما الهمه من القاء النفسية من دون الفاظ جنانية مسموعة غير سماع
غير شهودي كما الايحاء والوحي وذلك قواطع عاملة ارباب الحديث حيث
قالوا ومن الحديث ما يسمى حديثا قدسيا وهو ما يحكي كلامه تعالى غير متحد كالنبي منه
نحو قال الله تعالى الصوم لي وانا اجزي عليه وقال الله تعالى لم يرض بقضائي

ولم يعبر عنها بلاي فليخبر ربه سواي وامثالها وباجمله ان الالهام غير الاجابة لان
المغير في الاخير وجود الالفاظ المسموعة في عالم الحس المشترك والقوة المتخيلة
حيث انها قليلة الاتفاس في جانب الظاهر فرقية التلقي من عالم الغيب فانها
تخلص عن شركة الطبيعة وهي تدبير البدن وتعزل الحظ عن الجنبة الجسدية
وهي في حال اليقظة فترجع الى عالمها وتتصل بروح القدس وبين شاء الله
من ملائكته المقربين وذلك بخلاف الالهام حيث لم يجز له الا وجود المعاني النفسية
دون الالفاظ الخيالية المنظومة المسموعة وان كان مدلول الالفاظ مشهودة
مسموعة مخلوقة الفاها الله تعالى او وجدها في لسان نبيه عليه السلام وهو الحارث
العدسي روى عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام انه قال
لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون انتهى وهو اشمل واعم مما ذكره
العارف الرباني عبد الرزاق الكاشاني قدس سره حيث قال وتجليه انه عليه السلام قرء
مغشيا عليه وهو في الصلوة فسئل عن ذلك فقال ما زلت اردد هذه
الاية حتى سمعتها من المتكلم بها قال اي العارف المعارف ان لسان جعفر
الصادق عليه السلام كان في ذلك الوقت كشجرة موسى عند قول انا الله
ويناسبه ما نظمه بعض ارباب المعرفة بقوله رواية انا الله اذوق حتى
جانبوروا ازنيك بخت قال الشيخ في اول الخاتمة بعد الهداية الى
وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل وتحصلا للاخلاق التي بها يكون
فضايل عليه وافضل هولاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في
قواه النفسانية خصايص ثلث ذكرنا ما سمع كلام الله تعالى ويرى ملائكته
وقد تحولت له على صورة براما فقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي اليه
تنتهي له الملائكة وتجلت له في سماعه صوت المسموع من قبل الله والملائكة مسموع من كان

وذلك كلام من الناس انتهى قال الامام في مباحث المشرقية في فصل كيفية اخبار
من الغيب النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وافية بالطوايف المتاخذة بحيث
يكون استغنائها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادي المفارقة والمتخيلة
ايضا بكون قوية بحيث يقدر على استخلاص حس المشترك عن الحواس الظاهرة
فيقع لمثل هذه النفس في حال اليقظة مثل ما يقع للنايمين من الاتصال بالمبادي
المفارقة ويرسم فيها اورا كي المبصرات كان او سيكون من المغيبات ثم
يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع
ذلك الانسان كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا في اكمل هيئة واجمل
شكل يخاطبه بكلام فيما يهمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر
الجزئي غير مخالف للعقل الكلية التي اودعتها النفس الانبالكلية والجزئية كان وحيا
صريحا وان خالفها الخيال معبرا عما اودعته النفس كان محتاجا الى التاويل انتهى
وهو ايضا صريح في المدعى ومن تضاعيف البيان قد بان ان ما جعله المحشي طالب
نزاه من جواز ظهور الالفاظ في الوحي بلسان النبي اولا لان ما اخذ ما في نفسه
وبالجملة بتفصيل المرام على النمط الاصفى والنهج الاوفى بحيث يضمحل شعاع شك
ما توهمه طالب تزاحم الجواز بحيث لا يبقى له مجال بمجال فصول ان السماع والابصار
المشهورين يرتفع المسموع والمبصر من المواد الخارجية الى لوح الاقطاع
ثم منه الى الخيال والمتخيلة ثم يصعد الامر الى النفس العاقلة وهي ابصار الملك
وسماع الوحي وهما الابصار والسماع الصريحان بتعكس الشان فيتنزل الفيض
الى النفس من عالم الامر فهي تطالع اشباح الملكوت مجردة غير مستحجبة لقوة حيوانية
او وهمية او غيرها ثم يفيض عن النفس على القوة الخيالية فتخيله معضلا منظما بهيئة
منظومة مسموعة فتمثل لها الصورة في الخيال من صقع الرحمة وعالم الافاضة ثم

والعاره المنظره في الخيال والتخيله

ثم تتحدر الصورة بعد المتمثلة الى لوح الانطباع وهو الحس المشترك فيسمع الكلام ويبصر الصورة التي تخول الملك لها على صورة ما وتمثله في شخص كرسي ينطق بكلمات الهيئة منظومة مسموعة كما قال تعالى يا فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا وذلك بارتسامه بصورته في لوح الانطباع لا من سبيل الظاهر والاخذ عن مادة خارجية بل بالاتجاه الى عالم الباطن والحصول عن صقع الافاضة فهذا افضل ضروب الوحي والالهام، بقي انه كما خاطبته العقول النقال للنفس بالفاظ مسموعة متفصلة وله انحاء مختلفة ومراتب متفاضلة على حسب درجات النفس منفاوتة وقد يكون بعض درجاته لا يخص السمع والبصر بجهة من جهات العالم بخصوصها بل الامر جميع الجهات باسرها في حاله واحده وفي الحديث ان الحارث بن هشام سال رسول الله صلعم كيف يأتيك الوحي قال احيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو اشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال واحيانا يتمثل الي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول وربما يكون النفس المتورة صفاتها في بعض الاحايين اتم وسلطانها على قهر الصوارف الجسدانية والشواغل البشرية اعظم فيكون عند الانصراف عن عالم الحس والاتصال بروح القدس عليه السلام استيناسها بجوهرانه المجردة اشد منه بالقوة العقلية فتشاهد بصيرة ذاتها الفاعلة وتستفيد منه وهو في صورته الحقيقية كما قد ورد في الحديث ان جبرئيل عليه السلام اتى النبي صلعم في صورته الحقيقية مرتين كانه طبق الخافقين ومرة اخرى في سدرة المنتهى كما قال الله تعالى ولقد راه نزلة اخرى اي مرة اخرى ثم ان تشبيه ظهورهم العقلانية لنفوس الانبياء عليهم السلام نزولا وتشبيهها بالهبوط العقلي والاعتلاق الروحاني بالنزول الحسي والاتصال الخاص فيكون قولنا نزل الملك استعارة تبعية وقولنا نزل القرآن مجازا مرسلا بتبعية تلك الاستعارة التبعية ثم انه لما صح ان يتمثل الملك المجرد الذي هو في

بشيخ خيالي او مثالي صح ان يتمثل بشري شهودي بحيث يشبه مثالي فيراه النبي صلعم بشيخ هو ابصر بصيره الجسد اذ ويسمع كلام الله الكريم على انه القدسي بسمعه الظاهر فلذا ترى الامة مطبقة على ان النبي صلعم يرى جبرئيل وملائكة الله المقربين عليهم السلام كذلك وان كان يبصر بالذات ويسمع كذلك صورته المنطبعة في الحس المشترك وانما الصورة بهويته العينية وماديته الخارجية فيبصر بالعرض مرئيا بالمجاز وقس عليه السمع وكذا سائر المحسوسات وبهذا مرتبة النبوة والنبي التحديث والمحدث بالفتح البناء للمفعول وهو الذي يرتفض عالم الملك والشهود ويصعد الى عالم الغيب فربما يسمع الصوت في اليقظة من سبيل الباطن ولكنه لا يعاين شخصا شيئا كما في كتاب المجالس من الكافي في باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدث ثم ان هذا ما على ارباب العصمة صلوات الله عليهم ومن هنا لك وقع في زيارة فاطمة عليها السلام المحدثة ومن لم يحط خبرا فان انتاء صيغة الفاعل بمعنى انها تحدث الاحاديث وليس هذا الا في احقاق الاحلام وقوله بالجاده له اياه بمعنى بالجاده قبالته موسى الكلام في جواز تخصيصه فلذا لم يسمع من كان قريبا منه عليه السلام هذا فحواه

قوله وسيأتي المراد من العبارات على الرؤية انت خبير بما قدمناه نقلا عن المعلم الثاني فتذكر قوله كان مغايرا للجواب انا نجيب ان المغايرة فيه هو الوجود المثالي للصوت من جميع الجهات لا وجوده العيني في الاول ليضيعها فيكون المسموع هو ايجاد الله من الملكوت الاعلى قوله ليشهد على الحق بل شرط الظهوره وقوله وايجاده قد عطف عليه قوله ظهوره وقوله في لسان الانبياء متعلق بقوله ظهوره وقوله وان جاز مقارنته له اي مقارنة تحقق الاتي فالاولى قوله او عالم الملكوت الظاهر انه عالم العقول الصرفه ولا يشمل عالم النفوس المجردة ان العوالم اربعه ثم ان قوله وعلى اي الثاني استعمال اللفظ ان امكن على سبيل التشبيه

قبل اقول ال الثالث ايضه انتهى وهذا كما ترى حيث ان اضافة اللسان الى الصورة
المتمثلة بشخ بشرى ينطق بكلمات آلية مثالية منظومة مسموعة في عالم المثال او الذكر
للجوهر المجرد والملكوت كما في قوله فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا الحديث
غنه ص واحيانا تمثل الى الملك رجلا فتكلمني فاعي ما يقول انتهى الى الملك المجرد اوم
الذي يتشخ ويساوه اليه بعلاقة كونه لسان ما يتشخ به فيكون مجازا عقليا نظرا اليه كما
في نسبة الزول الموهم ان نزوله بصورة المتشخصة البشرية الى آخره
والعلاقة من جهة كونه متشخا بها وبالجملة ان اسناد نزول تلك الصورة الى ذلك الملك
مجاز عقلي اذ النزول حقيقة منسوب اليها وقد اسند اليه كونه ناشئ جالس السفينة
واما اسناد لسان الملك نفسه اليه فمن حيث مظهريته للكلام وايجاده اياه
فيكون من قبيل التشبيه واما اسناد لسان الصورة المثالية اليها فهو على الحقيقة
ومن هنا ظهر حال ما علله المحشي طاب ثراه من كون استعمال اللسان على التشبيه
حيث انه انما يستقيم اذا كان اللسان حقيقة في الجارحة اللسانية المنهوية فيكون
استعماله في الجارحة المثالية على التشبيه وعلى اللسان العقلي الذي هو جوهر
الافاضة من الجوهر المجرد كما زعمه على كما في اضافة جبرئيل الى نفسه في قوله روحنا قال
بنا بورك في نفسه بعني جبرئيل الآتية الذي يحيى به ويوحيه والاضافة للتشريف
فالتسمية مجاز كما يقول لمن يحبه انت روحي انتهى وهو بدل على ان الاضافة يجري
فيها المجاز العقلي كما يجري في الاسناد فاضافة اللسان الى الملك المجرد من قبيل المجاز
فان قلت يجوز ان يكون مراده طاب ثراه من التشبيه ما علله السكاكي من
ان في القبيل تشبيها حيث شبه الملك باللسان ذي الجارحة في التسبب للتوصيل
الاستعارة بالكناية واثبات اللسان له وهو من لوازم المشبه به على سبيل التشبيه
للملك من جهة مظهريته لكلام الله تعالى ومخلوقيته له بلسان الانسان فاثبات اللسان

على سبيل التشبيه ثم لا يخفى ان اضافة
لسان الشيخ ونسبته الى جوهر المجرد

للملك واضافته اليه بعلاقة من بتة مظهرية ومخلوقية له بالبيان تخييل قلت
فيجري مثله في الثالث ولكنه لم يحكم به فنعين منه ان ليس مراده ما علله الفاضل
السكاكي بل يلزم ان يكون ذلك في الثالث لكن قد يجاز ان يقال ان ذلك
التشبيه التخييلي العقلي لما كان للملك بسبب وجوده الملكوتي لا الشيخي فانه
لا فرق في ذلك بين عالم المثال ومن عالم الملكوت في ذلك حيث ان
المراد من الملك جوهره المجرد الملكوتي لا شبحها المثالي فقد يرتفع لو كان للشيخ المثالي
لسان على سبيل المجاز دعى ان يكون اللسان حقيقة لما في عالم الشهود من الاتحاد
مع ما قاله الفاضل المحشي حيث شبه شيخ الملك بشخص انسان واثبات لسانه
لذلك الشيخ من جهة تشبيه لسانه الشيخي بلسان الانسان وذلك بخلاف
امر الملك في عالم الملكوت فانه لا حاجة له حتى يشبهها بلسان الانسان فتدبر
قوله وهو الوجود يعود الى الوجود المطلق وقوله فانما في عالم الحدوث جيئان كلمة
الاولى من فاء بني اذا رجع والمراد منه الظل وقوله وان كان بالبي زائي نقص
الاعتبارات قوله وليس لاجرائه قرار في الوجود الحق ان الكلام ممنوع
المتكلم في عالم الشهود تدريجي الحدوث والوجود ولكن بقاؤه ايضا كذلك تدريجي
وجوده في جميع زمان حدوثه ابدا لا بعين استمرار وجوده في الزمان الثاني حيث
انه لا وجود له بعد انتفائه فيه فلذا اكتفى بحدوثه ولم يذكر بقاءه نعم وان صح استمرار
وجوده في حده المختص به ويعبر عنه بالبقاء الدهري وبالجملة ان كل موجود
تدريجي الوجود انما حدوثه في زمان يعبر عنه بالكائن كالحركات والاصوات وللبقاء
له بوجه انما بقاؤه واستمرار وجوده في زمان وجود حدوثه لا في زمان بعده
كما اراده المتقطعة بقطع مسافة بعينها لانها امر اجمالي ينطبق على الكرة والزمان
وبقاؤها انما هو باستمرار وجودها فيه لا في الزمان الثاني وكذلك الامر في الفيء المتقطعة

بالصلوة فانا ايضا امر اجمالي ينطبق على جميع اجزائها من الافعال والاركان فوجودها
التدريجي في كل زمان الصلوة واما بقاؤها فانما هو باستمرار وجود ما في كل ذلك الزمان
على الاستمرار الى بعده فالمراد الذي من الفقهاء في تغيير الاستدامة بانها امور وجودية
او امر عدمي حاكمين بانه فرع من آخر كلامي سواء الممكن في البقاء كالوجودي له ص
ان الاول ليس كذلك لانها امر اجمالي منطبق وجوداته او تدريجي فيكون حدوثها
التدريجي في كل زمان الصلوة ولا بقاء لها فيما بعدها ولعلهم ظنوا ان النية لما
كانت مقتضى ابهامها في الصلوة فقد تم وجودها اولا ثم الكلام في بقائها بعد زمان
حدوثها ولم يعلموا انها امر اجمالي منطبق على جميع اجزاء الصلوة وان وقعت
في فاتحتها كالارادة المتعلقة بالمركب المنطبقة على الماشي فانها وان وقعت
في مبتدء الماشي لكنها منطبقة عليها قوله حدوث بالتدريج وبقاطع اجزائه الخ
انت خبير بان حدوثه لو كان تدريجيا لكان بقاؤه في حد وجوده المختص بازمان
لا بعده كما ان الشهود فالفرق بين ما في هذا العالم وعالم الشهود في البقاء بعد زمان وجوده
مشكل جدا قوله والمقصد في هذا العالم دفعي حدوثا اما دفعة دهرية الا آنية فمثالها
والا آنية شهودية لانه لا ولاية للزمان هناك ولا الآن وهو له متعلقاته
الجزوري بعود الى العلم الاجمالي ثم انه جرى على قوله بجميع ما سدرج وقوله وسفائر ما كان
عطف على قوله عين الذات ولا خفاء في ان المراد من التكلم اما خلق الكلام بالفعل
او مبدؤه فعلى الاول يغاير القدرة والعلم بالذات لا بمجرد الاسار وعلى الثاني
الثاني ويتحد مع الاول مطلقا وعلى القول بجواز اعتبار مغائرة مع القدرة مع حيث
تعلقها بانه التكلم يكون احص من القدرة اختصاصية اعتبارية لا ثنائية لكن يتجه ان هذا
الاسار في التغاير بينهما غير اعتبار التغاير بينه وبين العلم قوله ان الكلام النفسي
على المشهور الخ وذلك خلاف ما عليه اكثر بعد التأويل لانه لا نزاع فيه وقوله معنى الالفاظ

منشقرية العلم الى مبنى الاول هو الاول والثاني هو الثاني

تنبيه

الموجودة

الموجودة في الاذهان ان الموجود صفة للمضاف فلعل وهذا ليس الا
من بعض الظن الذي لا يغني من الحق شيئا كما علمته فتذكر فالكلام النفسي
هو عبارة عن ذاته من حيث تقتضي الفاء الكلام وكذا ما ذكره بعد هذا بقوله
واما الكلام القديم فهو كون ذاته بحيث يصح ونحوه اي كون الذات بحيث
يصح اور وعليه الفاصل السماكي فان الكلام في تكون امر اعتباري فاسد
وجدانا ترى ضرورة لا يلزم لدى الناقد البصير كونه اعتباريا بهذا المعنى فجواز
التغيير عن الامور المحصلة بالاعتبار به كتغيير القدرة فقد يكون ذات بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ويعبر عليه تعالى بكون ذاته بحيث يتكشف عليه
الاشياء على ان يعبر الموجود بالعدمي تارة وبالعكس تارة شائع في السنة
في الشعراء فلو صح ما ذكره الفاصل السماكي لزم كون كثير من الموجودات امورا عدمية
والمعدومات امورا وجودية مع انا لا نعرف الفلاح الا زراعا يكون المعبر عنه
بالزرع المعبر به قالوا في المعلقات قد يكون اللفظ محصلا والمعنى عكسه
وقد يكون المعنى محصلا واللفظ عكسه محصل وذلك كما في بلول فانه يطلق به على عدم الشبات
ومثال الشاي للحار ولبارد ويقع به التأثر وهذا كما هي يكون سلب يقتضي
ايجاب معنوي وكذلك في بحث التضاد ومرخاطيفور يأس كتاب الشفاء بهذه
العبارة قد يخلو الموضوع من كليهما الى الوسائط وربما خلا الى العدم بان يصير
مشفا فتكون الواسطة سلب الظفر مطلقا من غير اثبات واسطة خلطية من نظر
وهذه الواسطة الخلطية ربما كان لها اسم محصل كتوك الاوكن والغائر وربما
لم يكن لها اسم محصل بل انما يدل عليها سلب الظفر من عين سلب الظفر
السلب الذي لا اثبات فيه بل يراد به اثبات كقولهم لا عادل ولا جائر فاذا عرفت
بالسلب سلب لا بشر الى اسباب الاشياء موسوط دل عليه ول عليه بواسطة

عن خلطه كقولهم السماء لا حفيفه وثقيله والهواء لا اسمن ولا اسعد فاذا تقرر هذا
فحصول الصواب ان يقال في الجواب انه لا يراد باللفظ لازمه مع الاشاره
في هذا المعنى لرجوعه الى القدره او الى اللفظ ما عتبار ما سبق به من العلم الاجمالي
كما يرشدك اليه ذلك ما ذكره بقوله كما علم ذلك الخ حيث اشاره
انه لا يراد معنى في هذا المعنى والى ان وصف الشيء بالازليه ما عتبار ما تعلق
لا خصاص له بالكلام ولكن بقي في المقام ان هذا النوع من الاتصاف لا يكون
حقيقه كما ذهب اليه بعض الاجلاء وان جاز كونه منشا صفه اخرى قائمه بذلك
وهي غيره كما اشار الله المحقق الشريف في حواشيه على المطول في بحث
الدلاله منه لهذه العباره ان قولك اللفظ مفهم منه المعنى ليس فيه
وصفا للفظ بانفهام المعنى منه فان الافهام المعنى صفه له سواء قيد بكونه
من اللفظ او لا نعم انفهام المعنى منه بدل على كونه بحيث ينفهم منه المعنى وهذه
للفظ حقيقه على قياس وصف الشيء بحال متعلقه فان قيام الاب ليس صفه لزيد
مثلا بل بدل على ما هو صفه له وهو كونه بحيث ابوه قائما انتهى ويمكن ان يكون قوله
فاعلم ذلك اشاره الى ما يحاصل الكلام انه لما حكم اولا بان وصف الشيء بحال
متعلقه وصف للمتعلق بالذات وللمحل وصف للشيء حقيقه وبالذات فيكون
الازليه وصفا للبارئ الاجمالي وازليته وصفا للكلام حقيقه وذلك كما ذهب
السيد السند والفاضل النقتازاني ثم نبه على بطلانه بان ازليته صفه له حقيقه
وبالذات لا للكلام وان كانت منشا لصفه اخرى حقيقه لذلك الشيء الذي
هو الكلام وهي كونه بحيث يكون له ازليته وهي غير اتصافه بالازليه حقيقه كما علمه
الفاضل الدواني تبعا للمحقق الشريف ولما كان في لزوم استاده
السيد السند ما صح على بطلانه بل او ما اليه بقوله فاعلم ذلك فتبصر قال الشارح

على ان اطلاق الاسم الدال على الدال من الجايز ان يكون جوابا آخر
عن اول ودليل المعتزله كما ان قوله وكذا جواب آخر عن الثاني
فحاصل الكلام في هذا المرام ان الجواب عن الاستدلال على ان
الكلام هو اللفظي بكونه من ضروريات دين محمد صلى الله عليه
وآله وبلزمه منزلا مقررا وغريبا بوجوه عديده احدها جواز ان يكون
الكلام مشتركا لفظيا بين نفسي ولفظي واثبات بذلك الدليل
الكلام بهذا المعنى ونحن مما قائلين به ايضا واما اثبات الخصاره
فيه فلا وثانيها جواب اطلاق الكلام على الشاني منهما ولو بالمجاز
من قبيل اطلاق المدلول على الدال وثالثها ان المراد به لو كان هو
الكلام الجمعي كما نظم من كلام الاشعري لصح اضافه تلك الصفات اتصاف
المدلول بصفات الدال كما يظهر من كلام قوله واجراء اوصاف الدال ثم ان
هذا التوجيه وان كان مبدعا عن سياق العباره لكنه قريب من سياق
الدلاله بعباره ان المقرر بكل لسان وان كان هو الكلام اللفظي لكنه
لما دل على النفسي فيصح اجراء صفاته على مدلوله واما المختبي طلب ثراه فقد
حمل تلك العلاوه على ما قلناه ثم ان مراده من المعنى الثاني في قوله لا بلابم الا
للمعنى الثاني هو المدلول المطابقي واما المعنى الاول فهو المروي بين المتكلم والعلم
الاجمالي ثم ان انفصال المدلول المطابقي بالازليه ووصف الشيء بحال متعلقه
من العلم الاجمالي ثم ان ما ذكره الشارح من الجواب الذي عبر عنه بقوله
على ان اطلاق المدلول على الدال لا بلابم الا للمعنى المطابقي للدال على ما نطقه
الشارح فيكون الكلام فيه حقيقه واطلاقه على ما يدل عليه مجازا مشهورا
وكذا اجراء صفات الدال على المدلول ثم ان قوله في ما يتعلق قوله انما هو

فقد اتضح ان الكلام الحسي هو التكلم او العلم الاجمالي بما يتكلم به وبهما ازليان واما
مدلول الكلام اللفظي بطائفه وهو متصف بالازلية وصف الشيء بحال متعلقه فرد العلم الاجمالي
وبهذا هو الكلام حقيقة عند الاشاعرة واضافه بالازلية او كونه وصفا له تو ماعسار متعلقه
الذي هو العلم الاجمالي لا هو فلذا قال طاب ثراه اعلم ذلك حيث انه يلزم من صحته
كون جميع آثاره هو وصفا له باعسار متعلقه الذي هو علمه الاجمالي قوله بدلول الكلام
اللفظي يعني الدلول الالتزامي ولكن اضافه بالازلية باعتبار ما يتعلق به من العلم الاجمالي
قوله بدلول الالفاظ وبهاي بالالفاظ فيكون مدلولها المكتوب والالتصف بالازلية
وصف الشيء بحال متعلقه قوله بهذا صرح بان المراد بهذا الكتاب فان عبد الله ابن فيان
من مشاهير الاشاعرة انما ذهب الى ان الكلام النفسي الدلول عليه بالمطابقة بالكلام اللفظي انما يتصف بهذه الصفة
كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة والحيوة واما الكلام الذي هو التكلم الحقيقي فهو عنده طاب ثراه
عين ذاته وابى هذا مس وذكل وقس على ذلك ما ذكره في الكتب الاتية انتهى لفائدته بهذه العبارة
في اصل كلام الشارح قوله المعاد المذكور وهي قوة الالقاء واقتضاؤه والعلم الاجمالي بالالفاظ وبدلولها
قوله وكفى في تحقق التكلم به حاصل ان الكلام النفسي لما كان عبارة عما يتعلق به التكلم الازلي صح اطلاقه
على العلم الاجمالي بما يتكلم به لكونه متعلق التكلم الازلي وملابسة ايه ان مابه التكلم الذي هو متعلق التكلم به
تكلم لاجله الاجمالي قال وفي هذا التنبيه تحل ثم قال ونهاية تاويل كلامه هي كذا بخط شيخنا ولكن التحل
وهو ان الكلام عنده ما يتعلق التكلم بعد به فيكون ذلك الكلام هو العلم الاجمالي فان قلت الازلي انما يتعلق
بمتعلقه الذي هو الكلام فتعين ان يكون الكلام النفسي عنده هو علمه الاجمالي بما يتكلم به من الالفاظ الدالة
على المعاني التي تتعلق بها التكلم الازلي ومن ههنا قال ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي وبالجملة
ان كلا النوعين يشتركان في كون الكلام النفسي عنده عبارة عن علمه الاجمالي بما يتكلم به الا ان الاول
ينتهي الى المتكلم الاكبر كونه نفسه ما يتعلق به التكلم الازلي والثاني كونه عبارة عما تتعلق بمتعلق العلم الاجمالي
ومن هنا قال وبهذا الاطلاق ايضا مما لا ينفيه المغتر له فوذلك لانه عبارة عن علمه الاجمالي وهو الذي به ازلا يكون هو الكلام

النفسي

النفسي الذي ينبئ الاخرى مغايرا للعلم والقدرة والارادة ثم على عدم صحة اطلاق العلم
فاتضح ذلك ٢ العلم الذي هو عين معلومه الذي هو ما به التكلم باعتبار وجوده
الارتباطي الجاعلة الحقيقي على ما علمه شان العلم التفصيلي الذي هو افراد مراتب
فتدبر لا عين العالم فليتبصر ثم ان قوله باحد المعنيين يعني الكلام الازلي والعلم الاجمالي
بما يتكلم به قال الشارح بعد قوله التنوع بحسب التعلقات يعني انه امر واحد بالذات
من حيث التعلقات لا بالذات ليلزم كون الجنس في الازل بدون شيء من انواعه
كما يسبق الى بعض الاذهان حيث ان الماهية متحصلة متهيئة بالتهيؤ للصور ولو سلم انه
جنس فمعلول الى ازلية الزمانية لا تنافي حدوث كل من افراده التنوعية على ما مر
سابقا بل غاية توجيه الكلام مع وقيه لا يخفى ضرورة انه لا يصح جريان الزمان في صفاة
سواء كانت قديمة او حادثة وايضا انه لما كان مدلول الكلام اللفظي عندهم كيف
يصح ان يتصف بهذا بالامر والنهي والاستعلام والاستخبار مع عدم اتصاف
مدلوله بها والا يلزم ان لا يكون الدال عليه والا بل مخالفا له ولكن لورود هذه
الايرادات تصدى بعض الاجلة لتوجيه ما علمه هو الاي بهذه العبارة
وحاصل جواب بروجه صواب انكه كلام نفسي مشتمل است بر معنى وحضور و
استقبال نظر بزمان مخاطب نه نظر بزمان متكلم چنانچه كسى در نفس خود تقدير
مخاطبى كند وباو گويد اكنون چنين كردى وبعد ازين چنين خواهى كرد
وهيچ ازين چيزها در او نباشد معنى وحضور واستعمال نسبة
بازمان وجود مقدر ابن مخاطب نه نسبت بازمان ابن خطاب
نفسى زيرا كه كلام نفسى خطاب است متوجه بمخاطب مقدر
پس دران ازمنه ان مخاطب مقدر ملحوظ است واخبار عرسه حكايته حال ماضى
را اعسار نموده اند ومعنى واستعمال وحضور وحمله حاليه عباس بزمان

فعل مسكين فسى قريب باين ومغرب ابنت والله اعلم
المجيب انتهى كلامه وبهذا كما ترى انه لا جدوى له بوجه فى تقرير
مخاطب نفسى بنصف بالمضى والاستقبال والحال النفسية قدر
قوله الشارح كما فى طلب الجهل اذ بهذا كما ترى حيث علله
ان ما يجده انفسنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن
ولا سفه فيه واما نفس الطلب فلان ارتياب فى كونه سفها لا يحصل
بدون من يطلب قوله الشارح ثم لو قبل خطاب الى
قوله لم كان سماحت انه لا جرى فى الكلام الازلى ضرورة انه
لا مخاطب فى الازل فلا كلام هناك والا لكان سفها وذلك
بخلاف ما اذا خاطب احدا ممكن موجودا واما ما لا يكون
فانه لا يصح الخطاب له لا بالذات بل بالعرض وذلك بخلاف
ما اذا لم يكن قصد من الى خاطبين فانه لا يصح هناك الطلب
اصلا فلا يصح الامر والنهى اللذان هما من الكلام النفسى
فى الازل وكلام الشارح ابرادا على الاشاعرة بانه لو قبل شئ هذا
لورد عليهم ثم ان امامهم الرازى لقوته هذا الاشكال
قال ان الامر والنهى الازليين يرجعان الى الخبر
وقد عرفت ما فيه فتدبر

قوله الاولى ان يقال وذلك لان المتكلم مبنى على الكلام لا الوقوف وما
امكن الباقى ان الوقوف لما كانت مبادى الكلام فلفظ خلقه لم يقل
الصواب وقوله وهو امر عجيب اى اضافة حادث قايمة به و
بالجملة ان صفة ما الفعلية يرجع الا الاضافة واما قيد وما فهو انه تعالى
فيكون بذاته منشأ الاثر اعنى العالم واما الحقيقة فهى ذاته به مخالفا لهذا صفاته ج
كان او عينا وغير مهما لاح انه لا حاجة الى ان يقال وتغير اعتبارى انتهى
غير حقيقة كما بينه لانه غير موجود فى الاعيان ليرد عليه الا ايراد بوجوده فيه
واما انه ليس هو حقيقة فلكونه عارضا والتغير عنه بامر اعتبارى لا يناسب وجوده
فى الخارج كما عرفت وبالجملة ان الصفات الفعلية اضافة ومبدء ما قدرته
التى هى بحسب ذاته تعالى قيام لغير الاضافة الى ذاته بذاته وغير عز الارادة
والقدرة بالاصدار والتاثير كما لا يخفى على الناظر البصير فالاضافة قايمة بمبدء ها
قدرته وارادته الباقية فى الازل فلا قيام لغير الاضافة بذاته تعالى كما لا يخفى
والرازقية والمؤثرية وان كان ظاهر المعنى وغيره قيام مبدء الاضافة بذاته
تعالى فالمعنى يحكم العلة والمعلول عرفا مع انها الكاتب فالفاعل مبدء
الاثر وعند وجوده يجب اثره بشرط وجود المعلول ومع هذا فصل
ان الفاعل اذا اوجد وجب به وجود المعلول وامتنع تخلف معلوله عنه
والازم من حصوله عنه تاره ومن عدم حصوله تاره اخرى الترجيح بلا مرجح اذ

قوله الاولى

او الترجيح الحاصل من العلة مشترك بين زمان يوجد المعلول بها وبين زمان
لا يوجد ثم ان ذلك التاثير موقوف عند المتكلمين على نفس الارادة القديمة وهو فاسد
وليس امرا اعتباريا وهو من شرائط التاثير لديهم وهم العالمون بالحادث والعالمون
بالقديم فيجعلون من شرائط ما يؤثر ما يصاحب الايجاد الحادثة ما هو كذا وما هو ان
ما يؤثره تعالى سواء صدر عنه لا صدور له لان الشيخ قال للاستاذ في حواشي كتاب الايضاح
ان التاثير يطلق على معنيين احدهما اعم من الفاعلي وهو المؤثرية المقابلة للمتاثرية وهو بهذا المعنى
للعلة لا من حيث كون مع المعلول وذلك نسبة والتاثير افاضة الفاعل المجعول وافاضة
وابداعه اياه وهو لهذا المعنى يتقدم على ذات المجعول ثم على الاضافة العارضة
لها وانما نظر ناصه وكذلك الصدور وقد يطلق على المعنى الاضافي العارض للعلة والمعلول
من حيث كونهما معا وقد يطلق على ما كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو يتقدم
على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما التي هي التاثير بالمعنى الاضافي من حيث العلة والمعلول من حيث
العلة لهذا الكتاب ان معنى التاثير هو الاستتباع وهو حاصل ما دام المعلول متاثرا
ولا معنى للتحصيل والتاثير والافادة والحاجة الا هذا ولا معنى للتاثير الا جعل
ونظر ربما عرجانب المعلول الا بتبعية اللازمة لاستتباع العلة والحاصل ان يرى اضافة
الذاتية او تامة وجوب كلا او ما عرفت سلب او الاضافات او المركب منهما
كما نظر العلامة الدواني في رسالة اثبات الذات والصفات الى غير ذلك من الشتى
فرجع ونص على اضافة الذاتية بذلك الباقي على مستمر ذلك لا تتغير فتوصل فوز طلب تراه

هو كون خلقه تابعا له بحسب ما يعم سعة كونه امرا اضافيا فان الصفاتي
ايضا كذلك والوجودي ذلك على انه اعتباري اي غير صفة ذاته وان كان موجودا بنفسه
لظهر الفرق بينه وبين صفاته الذاتية قال الشيخ في الاسباب شفاء بعد ان حقق كيفية
علمه فعاله وقدرته وارادته وسائر صفاته المختصة وان سائرها لا يوجب ان يكون
له كثرة وانما تكثر بها الصفات متغيرة او غير متغيرة عرضية نوعا
فيبقى الباقي هو خارج عنه نوعا ثم الصفات الآخر عينها لكون المعبر فيها هذا
الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس ولا واحد منها موجبا ذاته
كثرة البتة ولا متغايرة فاللوازم تخالف السلب انه لو قال قائل للاول ولم يجز ان
انه جوهر لم يعين الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكثرة من الوجوه وذوات ولم يعين
الا هذا الوجود مع سلب بغتة بالكم والفعل او سلوبا مغايرة الشريك وان قال
فعل ومعقول وعاقل لم يعين الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها
على اعتبار الصفاتية واذا قيد له اول لم يعين الا اضافة هذا الوجود الى الكل واذا قال قادر
لم يعين الا انه واجب الوجود مضافا اليه بوجوب بره انما يتم عنده على اللفظ الذي ذكروا واذا
قال له حي لم يعين الا هذا الوجود العقلي مع اضافته الى الكل المعقول بالقصد الاولي
هذا الذي ادرك الفضائل واذا قال له مريد لم يعين الا كون وجوب الوجود مع علقته ما
سلب الاراده مبدء النظام الخير كله وهو بفضل ذلك فكيفه هذا فوفاه مرتبطا وسبب

فالاعراض علی ثمانیة اعرف بتشارک اللفظ وبالحدود الخاصة والرابعة والخامسة
هی الاضافات المحضة التی تحمل علی المرء وغیره والباقیة من صفات بعرف بها
ومبادیها معتبرة فی صفات ذاتیة لم یزل ما قال الشیخ ولکن لما کانت الاضافات
المحضة موجودة فی الاعیان عنده یلزم قیامها بذاته تعالی الامکان دون
مبادیها من النسب لها علیها المعتبرة فی صفاته ولا الذاتیة ای لکل الاضافات
المحضة القائمة بذاته عز مشاهده والموجودة لله تعالی وان کان المحمولون
والمرزوقون موجودین علی الاشتقاق بعینهما لکن بعض الاطلاقات ای
تلک الاضافات لما کانت مع ذاتیة توقفا اشتقاق بعناوک مطلقا لازما بیانا ولانها
والاعرف ما قال الکمال مع الهمة ایضا فتدبر قوله علی قصد الافادة والکلام ای مع قصد
قدسه وتنزهه کما ضقت فی لسان ملک اونبی مع انه شجرة مع دون تعارنة
ارادة منها وذلک بخلاف ایجاده تو الکلام فیتالانه مع دون قصد الی الکلام
لا ارادة منها جواب عما اورده الاشاعرة علی المعتزلة بان کون المتکلم مع اوجد الکلام
غیره یدل ان الکلام الواجب تو مکتفی مع حیث تو مام الکلام بمالانه موجود
افعالنا وذلک علی سبیل الاستظهار وتقدم کون المؤثر هو الله تعالی وان قول
انه مندفع لان قول الاشاعرة ما نشاء الا بان یشاء الله تو لا یشبه فی تحقیق المعتزلة
لا بلی وهم وذلک وما اشبه ذلک مما نقل عن بعض المتصوفة وانه قال فی
قوله تعالی لمن الملک الیوم لله الواحد القهار انه کان المناسب ان یقال الله

واذا قال له جواد عناه من حیث هو الاضافة مع السلب بزیادة تسلب آخر
وهو انه لا یجوز عن ذاته واذا قال له جزء لم یعن الا کون هو الوجود معتبرا غیر
محافظ ما بالقوة والنقص وهو السلب او کونه مبدأ لکل کمال ونظام وهذا اضافة
فاذا عطفت صفات الاول المحض علی هذه الجهة لم یوجد فیها ترکیب لذاته
اجزاء وکثرة بوجه من الوجوه انتهی وهو مرجح قد الدعی فقد بان من تضاعیف
البیان انه اراد طلب نزاه من کون الفاء الکلام وخلقه امرا منجبا بانه
اضافیا فهو موجود فی الاعیان وبالجملة ان صفاته الغیر الذاتیة من السلوب او الاضافات
او المرکب منها دون غیرها من صفاته الواجبة کالحیاة الحق الوجود فیها غیر وقیل
بایره علی هذا المحق ایضا من کون صفاته الذاتیة ایضا کذلک لا فرق بینها وبین صفاته
الغیر الذاتیة ذلک وان اراد من کونه اعتبار یا ما ذکرناه افیرا فیظهر الفرق وبکثیر
خالف ما علیه الحکماء سیما الشیخ والامام الاکبر ان وکونه تبارک اسمه ربک ذی الجلال
والاکرام اشاره الی السلوب والاضافات علی ترتیب اللف واخادم الاول
علی الثانی لکونه مالطا لذاته بخلاف الاخیر فظاهر الغیر ان یکون الاول من الاضافات
الصفات الاسمیة النسب التی مبادی الاضافات الحقیقة واما ستلک الاضافات
الظلیة فلا تسلم السلب علی السبب کما یظهر من الشفاء واما الاضافات المحضة
هی النسب المذکورة من ان بینهما فهی صفاته الغیر الذاتیة فانه فهم ما اوردناه سابقا
علی المحق الوجود احسن اعتبره فی صفاته الغیر الذاتیة دون الاول من النسب

بناء على ما اصطلحوا عليه من تفسير الاضافية بسلب حكم عن الاوصاف والاعتبارات
والواقعية هي عبارة الذات مع قرنة الاتصاف بها فقال محض الوقوع انه تبيان يجب
على الامة تو ان يكون كلامه القديم موافقا لاصطلاحهم الحادث فانهم اذا اصطلحوا على
فليتدبر وقوله على التعليم المذكور اي مبنيا على الواقع قوله لا يخرج ذلك ما وضع
ذكر ان اصل الشيء كذا ابرادا على كلام الشارح من ان هذا التعريف يفيد اللغوي يفيد
الادراك المطلق فيفيد نظر انتهى توجيه وجه نظره هو ان ما اورده طالب نزاه عليه
هو بعينه ايراده على الشارح حيث قال وقد يقال ان قول هو والعقل الخ غفل عن كون
الشارح معترضا على الكشاف بل ظن انه بصدد توجيه كلامهم وليس كذلك بل انه مورد
عليهم كما هو اورد عليهم هذا النقل بالنحو ان يراد لا يدفع ما اورده الكشاف
بما اورده الامام الرازي فتدبر لهولاء في ان مهمة الطالب غير ادراك حيث انه
لا يستلزم المغايرة مغايرة الكلام للادراك مع صوره ان خبر عمال يعود وذلك حيث
قال الفاضل الرازي ان طلب الفعل هو الغير امر فيجده كل عاقل من نفسه والمراد بذلك عبارة
عن طرو هو الوقوف والاصوات والنسر تصور الحروف لان ذلك من المتصورات
فحيلة طلب خلاف التصورات واما مهمة الطالب وحقيقتها اولا فخلاف
ما خلاف الالسنة وانما معلومة لكل احد منها يعبر عنه بعبارة اقوى وبحسب اختلاف العبارات
تختلف تصور ذلك العبارات فظهر الفرق بين مهمة الطالب وبين نفس الالفاظ واما
الفرق بين مهمة الطالب وادراكه فهو لو ضمن احدهما امكان انفكاك احدهما عن الآخر كما

ثم قولنا اريد منك هذا وثانيهما الامر بما اريده فلا يكفي احدهما هو الآخر انتهى
وهذا كالذي لا يدفع به ما اورده الشارح عليهم غير صوره الاخبار عما لا يعلمه
ثم انا لو غرنا النظر عن ذلك نقول انه على تقدير تسليمه انما يدل على ان مناك
معنى تكلم ان يستعمل فيه هو اللفظ واما ان معناه ذلك المعنى فلا يدل ذلك
عليه فلذا قال المصنف في بحث اغراض كتابه التجريد والافعال غير اي كلام هو غير
على انه يكفي لنا ما ذهب اليه ابو علي الجبائي من ان الكلام حسن الخ
غير الصوت ويستدل عليه بان الصوت يكيف في الصفاء والكدورة والقوة
والضعف ولس الكلام كذلك وبان الكلام يوجد مع الكتابة بدون الصوت
فلا يكفي احدهما هو الآخر لنا على انه يرد على هذين الدليلين ما ذكر لا يخرج
بقوله ان الاختلاف لس في نفس الصوت بل باعتبار المعنى الخ وان
الكتابة ليست بكلام وانما سميت عبارة عليه قوله لتوهم العوام الوجي اي عدم
اياه من الامور المخترعة وفي بعض نسخ الكتاب لما توهم وهو اما على ان يكون
المراد منه مطلق ان ادراك الطلب فاقض على العوام او معناه المتبادر
الله وهو ابلغ في سياق الكلام وساق المرام اثبات اللغة بالقياس
انت خبير بان ههنا طريقا ثالثا من علماء الموسه والاصول فجوزه
في المحصول ونقله ابن الحقيقة المخاطب عن اكثر اللغويين كابي علي والفارسي
وذهب الى نفيه جماعة منهم الامدي وابن الحاجب وجزم به في المحصل

ء كتاب الاوامر والنواهي ثم ان فائده التاليف في نظائره غير مرة في مسائل صناعة
اخرى وذلك كما اذا ثبت نسبة كل ما باحد المعنى المشترك بينه وبين غيره وجود
المعنى المقتضى للنسبة فيه كنسبة النباش سارقا والبايط زانيا فاذا ثبت بصحة
صح الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر والسرقة والزنا على نظائرها بالسنيذ
والنباش واللايط قوله وذلك لكلية دوران الاثبات مدار الاثبات وبهذا ان
وبهذا كما ترى بل الاثبات والنفي يكون في الالفاظ حقيقة ومجازات الفاظ
عوارض الافادة والاستفادة والتفهم والتفهم على الالفاظ وقس عليه ما ذكره بقوله
وايضا الكلام الذي ينتظم لما الخبر والانشاء انما يكون ما لمعناه معنى الالفاظ
وذلك حيث ان الالفاظ ينتظم بها ودون لما كان بمنزلة دلالة تمامها مقوم
من الخبر ما يحتمل الصدق والكذب انه لفظ معناه بحيثما والامر لفظ معناه يقتضي
الطلب ونظير ذلك كثير مثل ما يقال ان الاسم ما دل على معنى في نفسه الى لفظ
دل على معنى في نفسه وقس عليه ما ذكره بقوله وايضا اذا قيل والامر بالقيام وذلك
حيث انه يجوز ان يكون الامر هو اللفظ والمراد المعنى جمع اللغات والعبارات
لا شتى اصلاف الامر في اللغة قوله فلت على كل امر التقدير اي كون الكلام
هو اللفظ والمعنى او المعنى فقط وهو فلا يصح الاصل مذهب وذلك لانه انما كان
الكلام مؤلفا فيجب بتغيير بعض اجزائه عن بعض وتقدم بعضها على بعض انما يكون
باعتبار وجوده العيني قوله فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه المطلوب

بوجه ما ذكره

اثبات مغايرة صفة كلامه تعالى لعلمه على ما وقع في شرح العقايد بهذه العبارة
وهي غير العلم فانها قد تختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق
علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كل منا بل كلا منا هو المكلمات
التي ربتنا ما في خيالنا لا في غيرنا وما رتبه تعرفنا هو كلام الغير انتهى تقريره على
انه لو كان الكلام عين العلم يلزم تخلفه بتخلفه وليس كذلك ضرورة انه يجوز
دون الاول لان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا قوله لم يصح بان الكلام
النفسي هو هذا الكمائن حيث ان صاحب المواقف صرح بانه عند الاشعري
مجموع اللفظ والمعنى قايم بذاته تعالى ومراده ان ما يقوم بالنفس يكون صفة له
فذكره بمنزلة التصريح به ولا يذهب ان مراده الشمول لشمول الكل للاجزاء ومن
هنا تكلب اورده الفاضل السماكي على ما ذكره بقوله بل انما صح بقيام الامر ان كل
للفظ والمعنى فهذه العبارة والجواب على نظر اذ قيام الامر الثاني على جزايه
يقتضي ان يكون ذلك الامر صفة له ويكون الملفوظ كلامه حقيقة لا مجازا على المقابلة
السيد المحقق في شرح المواقف فتقتضي كونه صفة له انتهى الان بقي انه طالب
لما كان يصدر توجيه كلام صاحب المواقف فجوز ان يكون المراد من القيام
مطلق الاندراج في علم الله والقول بان القيام يابى عن ذلك مغالطة تشبه
اللفظية وانا كون الملفوظ كلامه حقيقة لا يجوز الا لتقيض ان يكون ذلك الامر
صفة له وعلى تسليم كون المراد من القيام ما يتبادر الى الافهام لا يلزم قيام كل

قوله وترتب الوقوف والاتفاق
ان ما يوجد تبعا يصدر بما لا الاتفاقية فيجوز
حيث يدل الترتب على التبعية
قد

الخ حيث بنى نزاعه على ان المراد من الشمول شمول الكلي لجزئياته لا شمول الكل للاجزاء على ما عرف به هو الاصل في توجيه كلامه طاب ثراه فكم من الكلام السقيم عنده اذا انتسبا الى الصاحب اي المفتي هو حيث ذكر في توجيهه بعده العبارة هذا وقد يقال ان المراد من الكلام المنفي في القسم وعبارة المدقق الروملي في رسالته اثبات الذات والصفات بدل على ذلك حيث قال فوجب حمل كلامهم الاخير على ان المراد بالمعنى ما يقابل اللفظ ليكون الكلام المنفي عندهم مجموع اللفظ والمعنى ولعله حمل الشمول في قول شارح المواقف مثلا اللفظ والمعنى على شمول الكل لاجزائه واطلاقه هو الاقدام فلا فرق انتهى وهو شمول الكلي لجزئياته لا الكل لاجزائه ثم ان المحقق الدواني اذا حمل الشمول فيه على شمول الكل لاجزائه فيرد عليه ما نقله المحشي طاب ثراه عن الاعتراض بقوله واعترض عليه ثم ان الفاضل الخبيصي حمل ذلك القيام على الاخير اي على ان مراد الجائز حمل الشمول على الكلي لجزئياته فيندفع به الايراد ولما كان انتصاف القيام بالاخير اما بالصفات على سبيل اي زيادة عليه ما اورد عليه حيث قال وعلى هذا يكون قوله فيكون الكلام ثم الاكون الخ مراد المعنى ما يقابل الغير لا ليتنافى ان يكون الكلام المنفي عنده مجموع اللفظ والمعنى بل اللازم منه ان كون القسم من اللفظ وحده لا يدل على ان كلامه كذلك وهو مكتوب حيث ان المجموع ليس مكتوبا بل المكتوب هو اللفظ انتهى وهو ظهر مما ذكرنا ان ما اختاره طاب ثراه في توجيهه فهو وجيه لكنه بعيد وقد ما اورده المحقق الدواني على صاحب المواقف ومراده هنا لا يحتمل ان يحمل الكلام

مراد المعترض انه يلزم قيام العرض بالجسم لان ما يقوم بذاته فهو جسم وما يقوم بالقديم بالقدرة فكلامه بالقوم بالقدرة كلام الله وقيام ما هو صفة لذاته بما هو كذلك غير متصور تدبر ترشد قوله لتناول المذهبين اي العلم بمعنى الزيادة والعينية بخلاف العلم لامر الوصف لانطباقه على الثانية قوله وانت اذا تأملت اي المحشي الذي ذكره المعترض مما اورد الابراد على مسلكه المعترض من الاعتراض اقول اراد ان يشير الى ان ما اورده ثانيا في توجيه كلام صاحب المواقف يرجع الى ما علله صاحب المواقف ثم اورد على قوله ولا ما ذهب اليه الكلي اي من كلامه تبعا لقوله واذا تأملت فيما علمت انهار اجحان لا مذهب من قال ان كلامه تبعا القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع جميع ثم ان هذه القضية نوع تعويض على طبر ذهب الى ان العلم مر دون تقييد بامر ما وقوله ليس نقش خبر عن قوله على وقوله والله خبر عن قوله ان مرجع وقوله راجع الى كلام المواقف على توجيهها قوله للسلوم اي ارادته فهذا الاول للاجاد الكلام للسلوم وجوده فيه لجواز انتفائه فيه وهو لا ينافي كونه متفقا مالذات لسلوم بقاءه على تقدير وجوده فيما لا يزال مر مسلوبا لان مناط الانتفاء والوجوب والامكان ما تكون ذلك راجعا الى الوجود المطلق لا فيه الا يرى ان منتفاء وجود الجوهر في موضع والعرض في موضع يكتسب منهما بالذات فتدبر وقوله ساء على انه فيه الكلام اي اللفظي واطلاقه على غيره مجاز قوله فاعلم ذلك ساء

لما ان الكلام كلامه على علة تو بعيد على انه يجعل النزاع المعنوي هو لفظيا وهذا
كما ترى قوله انما هي العبارة لا في المعنى والفصل ان انتفاء بيانات متغايرة
بالعبارة متحدة بالمعنى قوله قلت لا شئ امر تهذين الباعثين يعز بهما كون المتكلم
مر صفاته الكماليه والعبارات الواقعة في الشريعة وامثالها ليسا بوتقين فلانه
يرد الايراد على كل منهما اما على الاول فلانه ان اريد به التكلم بالفعل فهو صفة
باعتبار تعلقه لا حقيقة وان اريد به القدرة على الفاء الكلام الى الغير فيكون قدرة
لا صفة اخرى هر صفاته الكماليه كالعلم والحياة على الثاني فلانه انما يدل على الايجاد
لا مطلق العلم لا الجهل بالكيف وان كريمة بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ بدليل
دلالة هر كلمة على انفراده في عالم التفصيل الذي هو حادث فكلامه حادث قوله
وقد عرفت ان المراد هر ذلك القيام حيث قال وما اريد به نحو قيام الصور العلمية
وقد عرفت ما فيه مع ما عليه وبالجملة ان قدم كلامه تعالى يجب ذلك الاندراج
لا اختصاص لوجه بهم ان ما ذكره طاب ثراه هر الاعراض الى قوله والا فانت اخي
هر المدقق الدواني ثم ذكر مستدلا بانتقاله منه ولما كان كلامه ازليا كان خطابه متوجها
الى المخاطب المقدر ازلا تحقيقا فلا موجود في الازل سمكلمه والمقصود والمستقبل فيه
بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب فلا اشكال ان يكون بعضها بصيغة الماضي وبعضها
بصيغة المستقبل انتهى ثم ان غياث الملة والدين قد اورد عليه اولا بانه يلزم هر تنزل
الكلام المشمول للكلام والرجم الى الكلم كان على خلاف العام مع انه صرح بانه غير

المصنف ص

كيف ص

وانه لا يتاتى ان يكون كلامه تعالى عربيا وعبريا وسريانيا وفارسيا وغيرها جزما واحدا ص
ونشأة وفيه ما فيه وثانيا بان صيغة الماضي في الكلام الازلي انما يتصور
الماضي في الازل انتهى وهذا كما ترى يرد على الاول منهما جواز ان يكون مراد الموفق
الله والمراد هر وحدة الكلام وحدته باعتبار مدلوله العقلي او المطابقي فعلى الاول
قدرة او علما اجماليا كما يدعي الاشاعرة لا بد ان لا يكون الاشكال بحاله لان هر قول
بهذه الانحاء ايضا يستلزم اختلاف اللغات والحروف والكلمات والا لكان كلامه في الموقف
والكتب واحدا في نفسه ثم على المعتبر الاول هر التقدير الاول لا يلتئم
لما قاله كان على خاصا ولا يبعد ان يكون هو ايضا مرادا لله بقوله وفيه ما فيه فتدبر
منهما ان المضي والاستقبال يكونان بالنظر الى ما لا يزال لا الازل وانما يكون ذلك ازل ص
بحسب التعلق لا مطلقا والاصل ان ازلية الكلام لا تنافي تقسمه بالماضي والحال
والاستقبال بحسب التعلقات وان لم يكن كذلك بالذات ثم ان اما مهم ازعم
لما راى ان هر كلامه النفسي الامر والنهي والاخبار كلها ازليين مع ان المامور
والمنهي حادثان فيلزم اسناد والعبث فيه حكم بانها يرجعان الى قيد خاص لا ان
بالنسبة الى خبار كالصفاتي فاعلم التوبيخ وتاركه العقاب والنفي بالعكس وقد تنبه
عليه انهما لازمان هر لوازمها النفسية حقيقة معينة كما قد مناه فتدبر ثم ان بعضهم الكابر
زمانا وسبق آوانا لازال كما سبق بيانه والدين هو الاداء كما في كتابه الاربعين
قال ان البلة والنار مخلوقتان الآن بعده العبارة وله شواهد هر القرآن الغير كونه

سبق الخبر عنه بعلى الازل ثم لما ذهبوا الى ان اتصافه بها انما يكون حيث
النعلق فلا يرد عليه ما اورده طاب ثراه من الاشكال حيث ان صدور
الملة والاثر فيما لا يزال لا ينبغي سبقه على زمان الاخبار بسبب الا يرد ذلك
عزه ذلك سبقه على الازل وكذا الحاجة الى جعل هذا الدليل لمجرد ذلك الاشكال الزائف
لكثير من اهل الاعتزال وقوله بدون تاثر ذاته نحو منه اى عدم قيام تلك الصفة
وذلك لان تاثر ذاته على تقدير ان يكون قيامها به من تلقاء غيره لا ينبغي فيه
قوله فان هذا انما يصح اذا خبرنا بان القيام بمثل هذا الشيء ينبغي ان ينقل الا
بالتغاير بين ذاته ونحو وصفاته بالذات بل انما ذهب الى ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره
حيث انها صفات كمالية غير منتزعة ولا معينة لذاته فهي عين ذاته باعتبار وغيره
باعتبار فهناك كثرة عقلية لا عينية بان يتعين حتى ما هو الموصوف بان يكون
ذات صفة وانما قيل في توجيهه ما ان مراده ان صفاته تعالى لا هو اى لا تكون
عين ذاته ولا غيره اى لا تكون غيرا مباينا منفصلا بل تكون تلك الصفات
الكمالية قائمة بذاته تعالى فهو مردود فتدبر الان هذا بعينه مذهب الاشاعرة لا المعتزلة
ابا الحسن الاشعري وان كان اتباع نحو ذلك شرح اللمعة فيما نقله عنه قال والمعتزلة
والاحوال والصفات الزائدة عينا وسماها ما به ان يكون الشيء عالما كالعلم طاب ثراه
قوله والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بان تلك القيام تحقق بعد ان لم يكن ان قول تعالى بقيام
واحدة بذاته نحو وكلي لها تتعلق الى المعلومات واضافات الها قوله اى على ما ذكره

ة حتى الجنة اعدت للمتقين ونحو حتى النار اعدت للكافرين فقد اخبر سبحانه
عن اعدادها بلفظ الماضي وهو يدل على وجودها والازم الكذب والخلف في الخبر
عن المستقبل بلفظ الماضي معدول عن ظاهره بدليل الاستدلال الاشاعرة على
هذا المطلوب ثم قال ولو الذي طاب ثراه في هذا المقام كلام
حاصله ان هذا الاستدلال ظاهر الانطباق على مذهب المعتزلة من صدوث
القرآن واما على مذهب الاشاعرة فكيف يتم بان الكلام النفسي هو مدلول الكلام
اللفظي او الجنة والنار حاضرتان فلا معنى لوجه الجمع مراعاة على التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي فتامل ثم قال ويجاب بالتزام ان يحمل الاخبار
لكبير المعتزلة كعباد وابي هاشم والقاضي عبد الجبار حيث ذهبوا الى انها
غير مخلوقين واما مخلوقان يوم القيمة انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلانه
لا يجري مثل ذلك في قوله تعالى انا ارسلنا نوحا واوحينا الى ابراهيم
واما ثانيا فلان القرون الاولى سبق على الازل والاخبار عما لم يقع بعد الوقوع وانما
هو زمان كذب وهو على ما هو عليه من وجوب التصديق الماضية في كلامه
على الامور المستقبلة نظرا الى الازل فتشكل الاخرة الصيغ المستقبلة الواقعة في كلامه
لدخول المسجد الحرام وكونه مستخلفهم الارض وغير ذلك واما ثالثا
فبما قررنا من ان زمان الكلام لا ينبغي ان يكون الا للماضي والحال والاستقبال
بالنسبة الى المتكلم بالامر المتعلقات والكلام كذلك فهي اخبار عن الماضي للزوم

كلام م

هو لم اجد من تعرض لهذا المقام

الذى ذكره الشارح وذلك لان الاشعرى وكل ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس
المواقف على ما يشمل الدلول فالنفس توصف بانها تقابل الضد وان كان كلاما
مشتركا بين الحقيقة الى ذلك الاندراج وذلك خلاف ما علمه الشارح من جعل الكلام
مشتركا لفظيا بين اللفظ والمعنى فيحتاج الى قصد الوضع والاصل عدمه فالاولى ما
ذهب الى ذلك الاندراج باقى السكبرى ظاهر للدول ومن هنا اندفع
ما قيل فى توجيه انه لم يرد الشارح على وجه ان ذكره مستدرك بل ذكره على
الاولى الاجمالى وذلك على خلاف ما علمه صاحب المواقف من ان كلام على
اجمالا وهو الاولى ان يراد من رد عليه ان يرد عليه وانت خبير بانه على تقدير تسليم
كون المراد من الشارح من المعنى قوله الكلام مطلق الاشتراك بين اللفظ والمعنى
هو الدليل النفسى الذى هو العلم الاجمالى ولما كان على خلاف سبيل الوجود لان
الاعيان يكون مدلولا عليه وعلى الوصف بتى الشك فيما ذكره طاب ثراه
اولا بقوله اعنى ان الاشتراك فظنوا صاحب المواقف من عدم الفرق بين
النفسى للكلام بين ما يعم الكلام ومدلوله وان ايراد ذلك الاشتراك لكن ذكر الشارح
الكلام على ما يشمل اللفظ والمعنى فى الجواب مع عدم تسليم الفهم ايضا وهو بعيد
الا ان يقال ان ما وقع غير مبنى على تسليل اللفظ والمعنى الذى هو قوله لكون الكلام
معنى واحدا للمعنى وهم الظ ان ما وقع عن الاشعرى فى تحقيق الكلام النفسى
انه المعنى النفسى هذا وهو المسلم عند الفهم من المغايرة لا يعنى انه مصدق به

بل يعنى انه مسلم عندهم فكونه هو الكلام عند الشيخ الاشعرى وان شبهه
احدهما بالاخر عند بعضهم اعترض عليه بان المعتزلة لا يسلمون الكلام
الا بمعنى ما به التكلم قوله مراد صاحب المواقف انه علم حاصل كلام
طاب ثراه ان مراد من مراد صاحب المواقف ان المعلوم مغروزة
من الدس ان ما بين الدفتين كلام الله تحقيقا ومن انكره فهو كافر
مطلقا سواء اعتقد كونه مخلوقا له او لم يعتقد فالمراد من المصحف ما يشمل
المجاز لكونه مخلوقا له بمعنى مختلقه سواء كان الطائفة عليه حقيقة او مجازا
ثم ان من اجاب لما قال ان ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى
يجب الى ان كان الطائفة على معانيه حقيقة فيفهم انه غير مخلوق له
جل شانه وان كانت معانيه مخلوقة له فاذكره صاحب المواقف من الدليل
يرد عليهم ولعل صاحب المواقف قد وقف به بعد ما وقع عنه بقوله
الا انه بعيد التامل يوقف حقيقته يعنى يمكن التاويل بوجه آخر يجب ان يدفع
الا يراد ولكن الاولى ما اشاره صاحب المواقف حتى ان جوابه اولا
مرضى وجيه كما اشاره طاب ثراه سابقا واليه اشار بقوله وهو القديم عنده
قوله فعرفت ما فيه فى الكلمة المعنونة بقوله وهو القديم عنده قوله
اقول ذلك انما يكون فى انه يقصد توجيه كلام صاحب المواقف طاب وجهه بذلك
عنه ما اورده الشارح عليه فحصل ذلك ان الترتيب فى الالفاظ انما يكون
فى وجودها الخارجى لا غير وان مراد صاحب المواقف من عدم الترتيب فيها عند

وجود ما العقلي وانت خبير بانه وان كان حقا في نفسه لكن الكلام مما حوادكونه
فيها كلاما لان ما وقع عنه قوله وزيد الظروف والالفاظ انما هو فيما
لعدم مساعدة الآلة للباعده لان يتخاوه فيها ما عسار وجود ما العقلي
لاختصاصه بما يتوهمن ذلك ان يكون المراد من ذلك وجود ما الخارجي فاستقام
ما اورده الشارح عليه صدر بقوله انه لما كان الكلام من كلامه مما صح وربما
صح ومن كلام غيره بما ليس فاوما وقع عنه بقوله واما باعتبار الوجود العقلي
او العلم او الظني او الشائع ثم لا يخفى ان المراد من الوجود العقلي ما يشمل عوالم
العقول التي يعبر عنها بالقلم والنفوس التي يعبر عنها باللوح وهي الملائكة
المجردة والنفوس السماوية القدسية على ما سيفصله تفصيلا واما الوجود العلمي
فهو ان يكون منقوشا فرعلة الازلي على احد الوجهين الاولين السابقين
القديم واما الظني فهو الوجود المثالي واما الشائع فهو الوجود في عالم المثال على ما عليه
قوله ان بيع معاطاة يحقق الالفاظ الدالة على المعاني جيز بان يكون الكلام
مفيدين احدهما التكلم وهو ايجاد الالفاظ الدالة وثانيهما ما به التكلم وهو الالفاظ
الدالة عليها وهذا يتصف بالصدق والكذب دون الاول فلا تناسب الباقي
ان الكلام عند الفقراء عبارة عما به التكلم وخلقة قوة ايجاد اذ لو كان معناه مالا
يطابق الواقع فيصح ويقع تسجيل الصدور عنه قوله فاستحال الكذب عليه قوله
لا بفعل الغير اصلا وان كان مشتملا على حسن وبالجملة ان المعتبر له عندهم الجهة
بوجهين كما ذكره الشارح وكان مرادي كلهما اراد احدهما ان الكذب اما قبيح

او غير اصلح هو في نفسه ايضا وبما يصح ان يتبين انه ترك كان في نفي الجزاء
الفائدة والقوة الكاملة مع كونه ممكنا على الاطلاق وجوده بالاستحقاق منكم الزمان
بامتناع صدور القبيح عنه وان كان مستندا على حسن ضرورة ان خبر مثل
هذا الكلام مستحقا ومعلوم من بديهة فاذا اتفق امكان هذا الاستحقاق
مع كونه صالحا في نفسه فانما يكون كذلك بالقياس الى من لم يكن له قدرة
كاملة على مشتهيه بالجزء واما الباري الحق الجواد المتعال على الاطلاق القادر
على جميع المقدورات عالم الغيبيات والشهادات فلا يستحيل ذلك عليه والامكان
مثل ما في جهة الزمان عدم الامكان لوجوده بالقوة والبطلان تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فان قلت قد يسبق عدم استحالة صدور شر قليل عنه خير كثير
وهو ما نحن فيه ومن هنا كان خلق الكلام الكاذب الذي فيه منافع كثيرة
مثل تنقذ رجل صالح عن يد جبار طالب ما خبأه بانه ومكان وهو قال
عنه قلت انه قياس غايب على شاهد حيث ان حسن ذلك فيما يستلزم
حسنه فيه الا ترى انه لو امكن ذلك الاستخلاص من غير دون ذلك لقبح عقلا
ان نتصدى به خالق الكل الباري الحق القادر على الاطلاق على ما يشاء كيف
يشاء ثم لا يخفى على اولي النهى انه يصح لورود الاستدلال على وجه يضحى به ادراف
شبهة امثال هذه الاوهام الباطلة فنقول ان المقصود بالبرهان ذكره
تقدم الاستدلال على اسماء الفعل عن افعاله تعالى فقال فاذا ثبت ذلك

يا حيا العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله انتهى واحيث قال نظر افي اصولنا
العلماء انهم يقولون ان هذا من المكلفين واجب على الله تعالى وعلى كل حر ما رفع
الوثوق عن كلامه فوقع فيه الاخلال بالواجب وهو محال فهم للكوزول الخوف
والاضطرار انتهى وهو بديل يضطره عليه ان يركب على كل كلام ما يزيل عن
ظاهره الذي هو اما الكذب او الصدق كيف لا ولو جوز ذلك لادى الى انتفاء
الوثوق عن احكام الشريعة وعدم الجزم بصدق كلام او كذبه وهو باطل قطعا
وبما قررنا لم يستقم ايراد المستدل لانه ان ادعى ذلك السؤال لانه اول يا بعد ان يبتني
مبنى ذلك على ان كل من الحسن والقبح عقليين مع انه لم يثبت بعد وما ذكره امام الحرمين
من ان اراد ما الكذب كلام كاذب لا يكون الا محمل صحيح فغير مسلم لكثرة امثلة كلام
كاذب كذلك اذ ما من كلام الا وله محمل صحيح لكن لا يكفي علة ما بان يتكلم به ضرف
او اضمار او غيرها والا ارتفع امر الكذب فلا يتم ان كل كلام فيه كذب يكفي فيجاب
عام خص الا ولكن الداعي عن الكذب تخصيص او ضرف او اضمار او غير ذلك من الامور
المخرجة للكلام عن الكذب الظاهر الى الصدق قوله لو تم فانا نتم لم يبطل انتهاء
القبيح عنه تعالى بما صححنا البرهان عليه وهو جوابا هو الاصح عندنا وعند ذلك جوابه
المتكلمين ولعل الباعث له تعالى على ما قررناه حكم ما سماه الكذب عن كلامه مطلقا
مع كونه ما هو سابقا فلا عبرة بالاسطلاحي وقبح شبهة التشويه جوابه وقع الشبهة القليل
والله ولي التوفيق وبيده السبيل تم الكلام في الاخلاف الكلام الكذب يعرض ذلك
الى تشمل افعاله تعالى كلامه ومصالح نصح ان نبي ان وقع الكذب في كلامه تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ورد على امر الامير المظفر السيد المؤيد من السماء اطال الله تقاده وادام تاييده وعلاه وكبت حساده و
اعداه بالكلام على المسائل الثلث التي تشتمل على العلوم كلها وكتوفى على الحكمة اجمعها اذ هن ابابها
وخلاصتها وثمرتها ونتيجتها والتي لاجلها سعى من سعى واجتهد من اجتهد ومن اجلها قدمت المقدمات
وليبها وطئت التوطئات وبها جادت الانبياء صلوات الله عليهم وايها انتهى بحث الحكماء فكثرت
حمد الله عز اسمه على ما ساقني اليه من جذوة اعلى الناس همة وارفعهم قدرا ورتبة وشكره تعالى على ما يسره لي
وسهل سبيلا من التحرم بسبب الامراء حقا المؤيد من السماء صدقا والذي لم يزل حتى العلم منبوسا حتى قضا
وزعام الادب مضاعا حتى عاده ومواطن الحكمة مجهولة حتى تجلى عليها بسعيه ومعالم الدين منطمسة حتى ارشد
اليها برأيه فقد اغر العلم بعد الزلة واسفر بعد الوحشة واطرح بلده بعد اليأس واغناهم بعد اياحة الى الناس
فيها هو قد حمل الحق على اسبله وجر العلم على ذيله واماض في رعيته عدله وانا لهم بره وفضله فجاسح
كلامهم الاخلاص للنية والابتهال الى الله عز اسمه في اطالة ايامه وحراسة مهجته وعز اوليائه وكبت اعدائه
والله يجيب لهم غاية ولي من نهم خاصة وسئله التوفيق والتسديد وهو حسبه ونعم الوكيل وصلوته على
محمد واله وسلامه وبعد فان هذه المسائل الثلث لما كانت غاية ما ينتهي اليه البحث ونهاية ما
يعرض على العقل لم يتخاطر الا قد كدوكم لها ولا فكروا الا وضعوا ورجعوا فيها وقد تداولها الناس خاصة وعامة
وان كانت طرقهم فيها متفاوتة ووجوه نظرهم فيها متباينة ودرجاتهم بعد الوصول اليها متفاوتة ومن تكلم
واحد منهم فيها احتيج الى جمع الكتب وحكاية الاقوال واستخراج الكتب وتتبع آثار السلف وما زاده
خلف بعد خلف نعم ويحتاج مع ذلك الى زمان واسع وجاش ساكن ورأى مجتهد وخاطر الاجزاء الى الامر تعاوده
عوادم جميع ذلك اما عدم كتبه فلانه عا
على قلقة واوفاز حركة واما
من الحدة ولكن اعتا
الكلت والدلالة فيا
وضل كل مسئلة
عشرة فصول ا
مشتقون على ا
بالحركة فانها

متحرك

متحرك الخامس انه واحد السادس انه تعالى يحيي السابع انه تعالى يميت الثامن انه يعرف الواجبات
دون الاجناس التاسع ان واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم وجائز الوجود لذاته يجوز عليه العدم
لا عن شئ المسئلة الثانية في النفس واحوالها وايضا تشتمل على عشرة فصول الاول في اثبات النفس و
انها ليست بجسم والثاني رد على من ذهب الى ان النفس هي مجموع الموجودات كلها غايبها وحاضرها معقولها ومحسوسها
الثالث في كيفية ادراكها بذاتها وعلى عدد ما يحاذيها من اجزاء كثيرة ام بمدارك كثيرة بعدد المدركات
الرابع في الفرق بين جهة التي تتعقل بها النفس والجهة التي تحس بها الاشياء والاشياء التي تشترك فيها وتتباين فيها
الخامس في جوهر النفس وانه حي لا يقبل الموت ولا الفناء وانه ليس بحيوة بل الذي يعطي الحيوة حي عالم
يكون قد السادس في اقتصاص مذاهب الحكماء والوجوه التي اثبتوا بها ان النفس باقية ابدا الابطل و
لا تموت السابع في ماهية النفس في الحيوة التي لها وما تلك الحيوة وما الذي يحفظها عليها حتى تبقى دائما سرمدا
الثامن في ان للنفس حالا هي الكمال الاقصى سعادة واخرى هي النقصان القصى شقاوة التاسع في تفصيل حال السعادة
وذكر ما يحصل عليه السبيل التي تؤدي اليها العاشرة في كيفية حالها بعد مفارقتها البدن وما الذي يحصل لها بعد
موت الانسان المسئلة الثالثة في النبوات وهي تشتمل ايضا على عشرة فصول الاول في مراتب موجودات
العالم واتصال بعضها ببعض الثاني في ان الانسان عالم صغير وقواه مثلة من ذلك الاتصال الثالث في كيفية
ارتقاء الحواس الى القوة المشتركة ومنها الى الخاوقة الرابع في كيفية الوحي الى نفس النبي العقل بالملك عن طريق الحس
السادس في المنام الصادق وانه جزء من النبوة السابع في الفرق بين النبوة والكهانة الثامن في الفرق
بين النبي المرسل وغير المرسل التاسع في اصناف الوحي العاشر في الفرق بين النبي والمتنبي وهذه فصول المسائل
التي تتعلق بها اوام الله تاييده وانا ابتهل بمسئلة اخرى تشتمل على عشرة فصول ليتم بها الكتاب في ثنتي عشرة
الانبياء وصلوات الله عليهم واخلاق الحكماء اذ كان الانسان مدنيا بطبعه وبها تتم السعادة المقصودة وبالله استعين
وهو حسبي كافيا ومعينا المسئلة الاولى في
صعب جدا مرجوجه وسهل جدا من وج
وانقضاها وهو مع ذلك اظهر
الحي نفسه لانه غير وانما غ
ان العقل المحقق الكمال
انا الحكمة الى هذا الخط

يستطيع المخلوق ان يحيط خالقه ولا سبيل الى هذا النظر الا بهذا الوجه وبهذه الطريقة من التدريج والا ربما ضر
وقد ضل كثير من الناس في الحكاية وهذا الامر الخاص وكتموه ضنة به وبخلا وليس الامر على ذلك بل الصورة
على ما ذكره الحكيم في المثل الذي ضربه فلا بد ان من الرتبة فوقه فرقا يسيرا الى فوق والصبر بين الوجهين
بين الخفيف والذروة كما سنورده على طريق الاجمال والتفصيل وعلى سبيل الاشارة الى الاصول
فاما السبب الذي من اجله لحقنا هذه الافة عيون عقولنا من الغشاء والضعف هو ما قدمنا من البحث
العلسفيه من ان الانسان اخر الموجودات وان التركيب تناهت اليه ودقت عنده فكثرت
الاشتباه واللبوسات البيولانية على جوهره النيّر اعني العقل الذي يدرك به هذا الخلق البسيط وذلك
ان البسائط الاولى ابتدأت من الوحدة كما سنصفها وتركبت ولزمها الاختلاط والتكثر ولم
يكن ذلك بلا نهاية اذ الامور التي تخرج الى الفعل تكون متناهية ابدا فلما بلغت الانسان تناهت
ودقت ولما جعل الانسان اخر الموجودات صارت الاشياء التي هي اقصاها اوائل الحضرة عنده
وقد ذكر الحكيم ذلك شكا به للمسيح بسمع الكيان اذ يقول ان ما هو اول عند الطبيعة فهو اخر عندنا وما هو اخر
عند الطبيعة فهو اول عندنا واذا كانت هذه حالنا عند الطبيعة التي هي اقرب للامور الينا فما ظنك بالامور
الالهية التي هي على غاية البعد منا وبينها وبين الطبيعة اكثر مما بيننا وبين الطبيعة فما اوجب بنا ان اذا
بحثنا بالنظر في هذا الخلق الشريف ان نرتاض اولا بالطبيعيات ونتدرج منها الى ما بعدها فان المراتب التي
ان نصير الى اخر العلسفة بالصبر الدائم والرياضات الطويلة على ما بين انه لا طريق لنا الى ما نطلبه الا بهذا
الوجه وعلى هذا السبيل كما قال افلاطن فقرب بهذا الوجه الالفاظ من المعنى فرضنا لابد من الوصول
اليه فرصبر على الطريق طال لم قصر وانما قال افلاطن ذلك لما نظر الى حاجة الى علم حقايق الاشياء و
الالهية وجهل الى معرفة اسبابها ومباد
مبدع له بتة وعلم ان الاله
اعني الصور البيولانية ا
كلها والاخر ما يدر
نكاد ذكلص لمردو
الصور التي تسنه
عارضا لذلك الصو

اذا

اذا بحسن بادراك العقل انفسنا والتشبث انا طقة او غيرها من الامور المفارقة للمادة لم نتمكن من ذلك الا
بان نتصور او نتوهم حالا جسمانية او صورة طبيعية حتى الفناه واعتدناه وكذلك يكون حالنا اذا
اردنا ان ننظر فيما بعد كرة الفلك التاسع اعني جرم الكل او بيننا وبينك خلاء ام ملاء فان النظر البرهاني في هذا
انه ليس هناك خلاء ولا ملاء الا ان تصور ذلك صعب علينا لما ذكرته فنحن نعالج انفسنا في تحصيل ذلك فلا
يكاد يذعن مع هذا الجانب العقل اياه وهذه حالنا في تصور اشياء كثيرة نجري هذا المجرى وذلك كله لانطباعنا
بالحس الفينا اياه منذ مبدأ كوننا فاذا ارتقينا بالرياضات وتعالجنا بما يتبع عيون البصائر فتوقفنا
وادمنا النظر الى المعقولات حتى انها وانقطعنا عن الحس تجدد الامكان تبين لنا شرف المعقولات وفضلها على
المحسوسات وظهر لنا ظهورا بينا ان المحسوس عند المعقول بمنزلة الشيء الميت عند الشيء الحي وذلك ان
الحواس كلها وان كانت تدرك محسوساتها بلا زمان ولا مؤونة ولا كلفة فان تلك المحسوسات كلها متبددة
سيالة لا تثبت على حال واحدة ولا قدر بسير لغير الزمان لانها ذوات هيولى تتفاضل بالاقل والاكثر و
الاشد والاضعف وتتغير بانواع الحركات فاذا ادرك الحس شيئا منها وظن انه قد حصله لم يلبث ان
تبدد وتغير عما كان عليه ومثال ذلك ان العين اذا ادركت شيئا من السيارات فخاض الزمان فانها
في الحال الثانية منه تصير غير الاولى لحركة الهيولى وسيلانه وبتبدله وقوله الحركة كما نظر الى صورة زيد
فانه في الحال الاولى من نظرنا اليه على مزاج اعتدال التركيب وله قسط من مزاج العناصر وللحرارة
التي فيه تحرك دائما وتفعل في رطوبته وتحلل منه بخارات وتعتاض من البدن غيرها فهذا الهواء مرة ومزاجه تاخذ تارة
فهو في الحال الثانية على غير ذلك من الاعتدال وفي غير تلك الصورة فهذا المزاج وان كان كيفي على الحس فليس كيفي
على العقل انه كذلك وهذه حال كل مشاهد يدرك بالحواس من هذا العالم فاما المعقولات كلها فانها ثابتة ابدا غير
منتقلة ولا متحركة ولا قابلة شيئا من انواع التغيرات ولهذا كان اهل البصائر عالما الحس العالم المحسوسات
الى الموت ولذلك ذلة الحكماء وبها نوابه وطلبوا المعقولات وعظموها وكفتوا بها فنحن اذن مدعوون
الى ان نتظم انفسنا على ايدهام المأخوذة عن الحواس من المعقولات الصحيحة وهو فعام عسر شديد
لانه مفارقة العادة ومباينة
يتاتف لنفسه جوادا فيد وجوده
الله هو الملك الذي لا يزول
مجاورة مع المشكلة وسن
صعوبة هذا المراح ربنا
وقد بدى بها باذ بها اليه

اكثره

الا بعد تقييدها وبعد الاشتمال عليها وكذلك على باقيه حتى تنتهي الغاية القصوى فمن لم يبدأ بالرياضات فيتدرب
بها ثم بالمنطق الذي هو آلة الفلسفة ثم بالطبيعيات ثم بما بعدها على الترتيب الى ان يصل الى اقصى المراتب ويبلغ
الغاية التي لا غاية بعدها وعلى اقصر الطرق فليس يستحق لاسم الفيلسوف على الحقيقة الا من ارتقى هذه الرتبة التي ذكرناها
هاهنا وقف عندها اعني انه صيرها مذهبا او منحى او طبيبا او منطقيا او كونيا او غير ذلك من انواع الفلسفة فاما
من ارتاض بجميعها وبلغ اقصاها فهو الفيلسوف **الفصل الثاني** في اثبات الادلة على اثبات الصانع جل ذكره
وانه لم يتفق احد منهم على ذلك اجمالا ما ذكرته لم يكلف احد من يستحق هذه التسمية في اثبات الصانع جل اسمه
لاحكى عن احد منهم انه جحده واما انكر شيئا من صفاته التي يستحقها من البشر فقد ربما فقهم عن الوجود والقدرة والحكمة
فان فرفوريوس قال كلاما هذه حكايته الفاظه ان احوال البنية للعقل والنفس قاضية بان العالم ليس بمتناهي
انه لا يحدث شيء فيه الا عن شيء ومن غير علة ولا يتحرك شيء من غير محرك له سواه وذلك ان من قال ان العالم يتحرك من
غير علة تغير لا يستحقون الذكر وقد وقفهم ذلك على اراء كثيرة في هذا بادركه العيان على ان هؤلاء ايضا ليسوا
قولهم هذا على اصل ولا خطر او لفتهم اليه بل انما وقفهم عليه انهم ارهبوا اساس عن صحيح مما اراده متقدمو
انظر ولان ان يضعوا له هذا الاصل الفاسد مكابرة منهم لعقولهم وانا لا ارى من فضيحة من هذه حاله ولا اكلم
من عقله ثابت الحد الطبيعي فقط حتى اراه قد قوته وهذبه واعانه بالتدرب والارتياض وداوم الرجوع
فهذا نص كلام فرفوريوس موافقا لما ذكرته على العقول والواجب وقع هذا الاتفاق بينهم لان الانسان متى زال عنه
ما ذكرناه ثم استرسل الى العقل وسلك به مسارقا للحق والاداء الى الغاية له افضى به الى ان يعترف
بعيزه فزاهل الكلية وقفه حيث وقفوا ورأى ما راده المكلف ورد عالة الانبياء عليهم السلام فان جميعهم انما
امروا بالتوحيد ولزوم احكام العقل وافقة السياسات اللايقة بالازمنة والاحوال وحملوا الخواص في الناس
على طريقة السفر والبحث وعوامهم على طريق الادب والتقرب فان الانبياء صلوات الله عليهم نزلتهم من نفوس
الناس منزلة الاطباء حيث لا بد لهم من [illegible] وذلك ان كثيرا من المرضى يخرج الى ان يجاوز ما كره
منه ورجا بدنه بالضرب بل ربما
ولذلك لا يشتغل صاحب
على قليلة ولان هذه
لسهولته فيخرج الماط
ما ذكرته في نظام
على الله لا يسمعا
قبل الطبيب ثم يرده

الطبيب

الناس

الناس ويتبادل من استطاع التأويل لنفسه مذهبا فالشهوات ويحفظون الى ثلب من خالفهم وتنقصه والقدح
منه ذلك الى عداوته ومحاربته وسفور بشيته امر يحتج البالغة على ما شرطناه فزالا يجاز والاختصار ما علمه
ان ضرورة البرهان تعود كل من نظر حق النظر الى الموجود والاقرار بالصانع الاول الاحد الذي ابدع الاشياء
كلها وتتابعها على اكبر اوان القوم الذين علوا هذه الطريقة وحرصوا على اتهامنا ايانا لم يكونوا ليستحلوا
غيبه ويعتقدوا سواه **الفصل الثالث** هذا الاستدلال بالحركة وانها اظهر الاشياء ودلالة بالدلالة على
الصانع جل ذكره فنقول ان الاجسام الطبيعية او الاشياء التي تبحث عنها اليونانيون بعضها ومن يكون
لها ولذلك نختبرها بالحواس الخمس وذلك ان كل جماعة انما يجري الامور ما يلائمها لان لكون ستة اعتقادات
موضوعا بها فان ورد على احدهم جنس ما يخالفه بكيفية ما حس به مثال ذلك ان الذوق حس بالطوبة
المخالفة والسمع حس بالهواء والمخالف والمس حس بالارض والبصر حس بشيء ونوى يشعاع
نارى فاما الشم فهو حاس فانه مركب بالنار والنجار والهواء والماء وينبغي ان نذكر
حارا واحدة هنا ليستدل على احوال الباقيات فاقول ان الهواء الموضوع بتجويف للاذن اذا عدا ان
مواضع له فاذا تقبه بهواء اخر تفاقه بها فذه حركة واقتراع حس به الانسان وكذلك حال الرطوبة الموضوعة
للسان واقول الان ان لكل جسم طبيعي حركة تخصه وذلك ان الجسم ما كان منه موجودا وما كان منه متحركا
وما كان منه متحركا فانما قوامه بصورة اخاصة به وصورة اخاصة به هي المعقولة لذاتها وهي الصورة المعقولة
لذاتها هي طبيعته وطبيعته مبدأ حركة اخاصة به وحركته اخاصة به هي التي تحركه الى تمامه وتمام كل شيء
هو ما اليه وافقه ولذلك كل متحرك انما يتحرك الى تمامه والى ما يوافقه ولهذا قيل ان كل متحرك متحرك
الى تمامه فهو على الشوق والذي يشتاق انما يشتاق الى ما فعله عدم عنه المعلول ما يطبع لذلك
صار الاستدلال بالحركة اظهر الاشياء ودلالة بالدلالة على الصانع جل ذكره ونعود فنقول ان الحركة المطلقة
للاجسام الطبيعية هي [illegible] حركات الكون والـ [illegible] النمو والاستحالة والتنقل وذلك
لان الحركة نقلة وبدءا والبدءا [illegible]
بجوهره فاما البدءا بالمكان
بجزئه كانت حركة مستديرة
فان تحركت فرحركة
واما المبتدل بالكيفية فهي
كانت حركة مستقيمة وان تبدل
واما من حركته الى البسيط
ت حركته نقصانا
كانت حركته استحالة

وان لم يحيط جوهره كالنار حركته فساد ذوبرة الحركة الاخيرة اذا نظر اليها بقياسها الى الجوهر الذي فيه الحاصل
الدميت كونا **الفصل الرابع** فان كل متحرك فانما تحرك من محرك غيره برهان بين ان المحرك
انواع الحركات محركا سواه وان محرك جميع الاشياء غير متحرك وانه علة تامة ما وعلة حركتها فاقول ان كل
متحرك فانما تحرك من محرك وذلك لانه لا يخلو المتحرك من ان يكون حيا او غير حي فان كان حيا وادعى مدع ان
حركة من ذاته لا من غيره قلنا له لو كان كذلك لكنا اذا انزعنا جزءا من اجزائه الشريفة بقيت حركة الحي
وحركة الاجزاء المنتزعة جميعا وليس الامر كذلك بل هو بالضد فليس الحي من ذات الجزء الحي بما المحرك بل غيره وان
كان المتحرك غير حي فهو اما نبات واما جماد فان كان نباتا لزم فيه حركة ما يلزم في الحي فيه حركة الحي ايضا فان كان
جمادا فانه اما ان يكون احد الاسطقسات او احد مركباتها فان كان احد الاسطقسات لزم فيه ان كان
حركته من ذاته ان لا يقف في اين موضعه الخاص به اذا انتهى اليه وان وقف فيه لزم ان يقف في غيره
كما يقف الحيوان حيث يريد وليس الامر كذلك فليست حركة الاسطقسات من ذاتها فهي اذن من غيرها
وكذلك حال المركبات من الاسطقسات فان قال قائل ان حركة الاسطقسات انما هي لطلبها المكان
الذي يخصها قلنا له فالمحرك اذن هو المكان الذي يخصه لانه هو الحاط المقنوق وكل حاط مقنوق فهو
المحرك لطالبه فمن هذه الجهة ايضا يحرك الاسطقسات غيرها ويمكن ايضا ان نبين على هذه الجهة الحيوان
انما يتحرك بالشهوة او الكراهة اما بالشهوة فلان ما يشتهي شوقي اليها واما بالكراهة فليبعد من
المكروه هربا منه فحركة اذن غيره ثم ننظر في هذا المحرك فان له نوع من انواع الحركة لزم فيه لزوم نوع
المحرك الاول والا لزم ان يتسلسل الى غير نهاية وهو محال فليس المحرك الاول يتحرك بنوع من انواع الحركة ولم يفرغ من هذا البحث انه
ليس يجب من هذا ان قد بان ان كل جرم متحرك فليكون هذا المحرك الذي لا يتحرك بعد وعلة لوجود جميع
الاشياء وبه قوام كل جوهر وجود
ما يعرض وهو نوع المبدع الا
شيء اخر بالذات وذلك
الى مؤثر لا يقبل ا
وعنه فاعرف
ذاتا فليس
وما كان وا

لم يتوفر

لم يتوفر على انه عز وجل هو الذي فاز به واعطاه ما دونه فهو اذن مزاول الوجود في اعلا رتبة ووجوده سار الاشياء
كلها تصدر عنه مستفادة منه ويكون ان نبين ايضا ان كل متحرك تحرك كثير متحرك سواه على انه بالجملة كل متحرك فانما ان
يتحرك حركة طبيعية او غير طبيعية فان كانت حركته طبيعية فالطبيعة هي التي حركه كما بين ذلك في كتاب السماع الطبيعي
وان كانت حركته غير طبيعية فهو يتحرك بارادة واما بقهر والمتحرك بارادة انما يحركه الشيء المراد كالمتحرك
بالقهر يحركه الذي قهره فكل متحرك اذن انما يتحرك من محرك غيره وكذلك يكون الى الاخير الى ان يصل الى المحرك الذي يتحرك
هو اول المتحركين وابين فقد كان تبين ان كل جسم طبيعة وتبين ذلك ايضا ان له حركة اذ الحركة آية الطبيعة
فليس يخلو ان يكون المحرك الاول متحركا لانه لو كان متحركا كان له محرك ولو كان له محرك لم يكن اولا وقد قلنا انه اول
هذا وتبين فرضنا انه ليس يجب للجسم متحرك يلزم منه ما ذكرناه **الفصل الخامس** فانه قد تقدس واحد فانما
انه قد واحد فانه يتبين على هذه الجهة فنقول لو كان الفاعلون اكثر من واحد لكان يلزم ان يكونوا مركبين وذلك انهم
اشتركوا في انهم فاعلون واختلفوا بالذوات ولا بد ان يكون الشيء الذي به ائتلفوا هو غير الشيء الذي به افترقوا
فيجب من ذلك ان يكون كل واحد منهم مركبا فهو فصل والتركيب حركة لانا قد دللنا له فهو شيء ما يتبين من قبل
عجز من ذلك ان يكون الفاعل فاعلا من غير نهاية فبالضرورة يرتقي الفاعل واحد ويعرض من هذا الموضع بعد
ان يحقق ان الفاعل واحد موضع شك وحيرة وهو ان يقول القائل كيف يمكن ان يحدث افعال كثيرة مختلفة
من فاعل واحد ولا سيما في تلك الافعال التي هي متضادة ايضا لانه من البين ان الواحد البسيط يفعل فعلا واحدا
بسيطا فنقول ان الجهات التي يمكن بها ان يفعل الواحد افعالا مختلفة كثيرة اربع جهات احدها ان يكون مركبا
من اجزاء وقوى كثيرة والثاني ان يكون افعاله في مواد مختلفة والثالث ان يكون بآلات مختلفة والرابع
ان تكون افعاله ليست بذاتة فقط بل بتوسط شيء اخر اما المركب من اجزاء وقوى كثيرة فبين ان الاول
الذي يفعل افعاله بعضها بالشهوة وبعضها بالغضب وبعضها بالعقل واما الذي يفعل افعالا كثيرة في مواد مختلفة فكالنار
يلين الحديد ويصلب الطين واما الذي يفعل افعالا كثيرة
بالمنتصب واما الفاعل الذي يفعل بعضها
وبعض بطريق العرض وبتوسط
فيكون اسنان الثلج توسط
وقد ابطل ذلك بالمحرك
او غير معقولة فان كانت

محال وان لم تكن معقولة وجب ان يكون اثرين غير مؤثر وهذا محال كما بيناه ولا يكون ان يكون كثرة
الافعال لكثرة المولد لانه يلزم ان تكون معقولة او غير معقولة والكلام عليها كالكلام على ما تقدمه
فلم يبق الا ان يكون السبب كثرة الافعال ان الواحد يفعل بعض افعاله بذاته وبعضها بتوسط شيء او اشياء
واول من اخترع هذا الاي على ما ذكره فرفوريوس اسطاطاليس قال وذلك ان افلاطن كان توهم الصورة
فلزمته الكثرة فتبين مخرج هذا المذهب انه واحد فاعل اول وجميع ما حكيناه في هذا الفصل انما هو عن فرفوريوس

الفصل السادس في انه تعالى ليس بجسم قد تبين فيما تقدم ان الجسم ملزمه التركيب الكثرة والحركة وكل واحد
منهذه سيتحيل ان يطلق عليه الواحد الاول اما التركيب فلانه لا تركيب فيه لانه مؤثر لان الاثر في المضاف
واما الكثرة فلانها تضاد الوحدة واما الحركة فلانها محدثة الى محرك كما بيناه على انا قد قلنا ان المؤثر
حركة ما ويمكن ان يساق البرهان على انه ليس بجسم بان هذا المحرك الاول ليس يتحرك وكل جسم متحرك
فالمحرك الاول ليس بجسم وبهذا مساو لقولنا لا شيء من المحرك الاول بمتحرك وما لا يتحرك وما لا يكون كذلك البتة
سالبة كلية يجب ان يكون قولنا ولا شيء من المحرك الاول بمتحرك يصح انه لا شيء ما يتحرك بمحرك اول ضف
الى هذه المقدمة مقدمة اخرى قد صحت بما قدمناه وهي ان كل جسم متحرك فكون المتحرك قولنا لا شيء من الجسم بمحرك
اول ثم يعكس النقيض فيكون ولا شيء من المحرك الاول بجسم فالمحرك الاول ليس بجسم **الفصل السابع** في انه تعالى
ازلي قد كنا بينا ان الوجود ذاتي للموجود الاول وانه واجب الوجود دائما حال الازلي ونقول الان وجاز
ان المحرك الاول ليس يتحرك وكل متحرك متكون وكل متكون محدث فالمحرك الاول ليس بمتحرك وهو غير متكون لان الكائن
لا يكون الا بحركة وعالم يكن متكونا فليس بمحدث وما ليس بمحدث فلا اول له وما لا اول له فهو ازلي وقد يمكن ان ننظم
مقدمات هذا القياس على النحو الذي نظمنا به القياس الاول سواء بسواء واذا امعنا الامعان انتظم لنا
قد مناه وفاء فتسطر فيما استقصا
ظهر انه شيء واحد مستقر بذاته برئ من كل عادة تظهر
صورته خلوا من كل كثرة تشو
على وجه ما لوجوه ما يشبه شيئا من جميع
ما يلحق المتصنع والمتأمل الا
سط الى استقبال الالفاظ البشرية
بالآلات الجسمية منتهيه
نا اذا لم يسبل الى غير ذلك
فظتين متقابلتين
وجب علينا
ولا قدرة ا

ان نحو

الذي جوزه الله ولما انتهى الوجود الى اجسام كان بتوسط الفلك فاجزائه وكواكبه تضعف جدا وقل
حصلنا فرا لوجود الجسمي الذي هو كلا وجود اذ كان غير باق ولا ثابت على حال واحدة وطرفة عين
بل انما هو وجود بالحركة والزمان على طريق التكون واذ قد تبين ذلك فقد صح وتوضح ان مراتب الموجودات انما
حصلت على ما هي عليه بسبب عزوجل وان وجوده الفايض وقوته السارية هو الذي يحفظ نظام العالم كله
ولو جاز ان يتوهم متوهم ان الباري سبحانه قد امسك عن هذا الفيض بالوجود لعلم انه لا يوجد شئ من العالم
ولعدم كل الوقت والحال اذ لك فلما نظرنا في الجواهر فتباين بعضها الى البعض وكسبب نظرنا كان في
الطبيعيات ان الجوهر هو كل قائم بنفسه لكنه في نباته وانه المقابل للاعراض المستقاة من عزان يفسد
بفساد ما الان لما صرنا ناظرين في الجواهر فتباينها الى هيولى وصورة الى ان ينتهي بها الى المبدع الاول الواحد
لم نستطع ان نقول ان الجوهر قائم بنفسه وكيف يقوم بنفسه لو توهم فيض الباري بالوجود منقطعا عنه لحظة
واحدة لتلاشى وانصرم وسنبين ذلك فصلا بيانا بمثال لذلك وهو ان كل جوهر يتركب فانما تركبه من هيولى
وصورة فالصورة انما تتقوم في الهيولى بالتركيب فالتركيب حركة تا وحركة ما بنا وليس يكفي منه
الهيولى ان يوجد وحدها معرى عن الصورة ولا في الصورة وحدها ان توجد بلا هيولى وقد بين ذلك
واستقصى في موضعه فلا حاجة بنا الى ذكره واذا بان ذلك فقد علم انها مضطران الى موجد يوجدها معا
ومركب يؤلفها فاما في الابداع وقد تقدم البيان ان التركيب حركة وكل متحرك انما يتحرك عن محرك الى ان
ينتهي الى محرك لا يتحرك فانه ازلي واحد سبحانه وتعالى عن ذكره فاما الهيولى الثانية على الموضوعة للصور
الطبيعية فان الطبيعة مشتملة عليها وهي قوة الهيئة نافذة في جميع الاجرام محركة اياها الى تمامها بتا ولان
الهيئة ليست تكون الا بتحرك

الفصل الحاشر في ان الله سبحانه ابدع الاشياء كلها لا من شئ فمن قوم لا دليل لهم
بالنظر انه لا يكون شئ الا من شئ
الا لسان لا يكون الا من لسان والفرس لا يكون
الا من فرس فكموا انه لا يكون
بيض فان الكون انما
الكتاب فنقول ان الا
ذلك دليل على ان
الهيولى الهيئة با
تتبدل كيفية بكيفية

اوان ينتقل هذا الى جرم اخر اذ يمتنع البتة فان ادعى مدع انها تبقى في الجرم مع حدوث الثاني كان دعواه محالا
لان الصور المتضادة والاشكال المختلفة لا تجتمع في محل واحد فان ادعى مدع انها تنتقل عنه كان ايضا محالا لان
المتنقلة المكانية انما تكون للاجرام فاما الاعراض فلا تصلح فيها التنقل الا ان يكون ذلك على طريق
الفرض وبهذا امور قد كشف عنها وبين امرها وليس هذا موضع استقصاء الكلام فيها فبقي ان نقول ان الاول
سيعدل بحدوث الثاني واذا بطل الاول فانما صار من وجود الى العدم واذا ثبت في الصورة الاولى انها
تصير فرا وجودها الى العدم كان ذلك لازما في الصورة الثانية اذ كانت واجبا عنى انها ما صارت فرا العدم
الى الوجود الا لانه لزم فيان يكون اما موجد اذ محالة ذلك او مستقلا الدهر محل اخر وقد ابطلنا بذلك
ان يكون الهيولى والمكونة كلها اعني حدوث الصور والتخطيط وسائر الاعراض والكيفيات انما حدثت
لا من شئ وقد اطلق انكم ان الموجد انما ابدع لا من موجد وهذا بين لان اسم موجد وحده لو كان ابدع الموجد
من موجد لكان لا معنى للابداع اذ الموجد هو موجد قبل ايجاده وقبل الابداع وانما يصح الابداع في الموجد
اذا كان لا من موجد اعني العدم وان رقيقنا من الامور الفرنية البيانية لانا نزوم عن قريب و
ذكرنا ان الكائن انما يكون عالم بكون ذلك الشئ وشارف ذلك الحيوان فانه يكون من فرخ حيوان اذ الحيوان يكون
من حيوان والمني انما يتبدل صورة الحيوان شيئا بعد شئ وليتبدل بما من صورته الاولى وكذلك المني يكون فرا العدم و
الدم فرا الغذاء والغذاء فرا النبات والنبات فرا المطعمات والمطعمات فرا التخطيط والتخطيط فرا الهيولى
والصورة والهيولى والصورة للاكثة اول الموجودات ولم يسبق وجودها خلو فالزم ان لا يخلو الى شئ
موجود بل الى العدم فيكون وجودها لا من شئ وذلك حال ردئ من الفصول العشرة وهي المسئلة الثانية ٥

المسئلة الثانية في النفس وذواتها **الفصل الاول** في اثبات النفس وانها ليست بجسم ولا عرض ولا الجسم على
النفس وتحقيق ماهيتها وتسطيرها فالوجود وبقاء بعد مفارقة البدن امر مستصعب غامض لا سيما وما نجده في
الفيلسوف ناقص غير تام وما نجده ايضا منه قلق الالفاظ
المرظ الرياضة شريعته واتباعه والان اللغة المنتـ
ذا ان قلي الاحاطة بذلك العلم واثباتـ
المتميزين لكلفنا ان ذلك قد
جدا في تقصيره اعني الاسكندر
الان ابا الخير الطبيب
السرياني وتفسير المتميز
فانا نحاول فهم كتبهم كما ان

الاوائل بلا ورد ناه بعينه ونبناه الله ولكنه بعيد عنا ونسخهد فيه ايراد تلك المعاني ونشبعه فحص عند نا بما يزيده
وضوحا بشبهة ذي الجود القايض وعونه فاقول للمكان طريقين الى اثبات المعاد معتقا باثبات النفس فهنا
انها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج بل هو جوهر قايم بذاته غير قابل للموت وجب ان ابدأ بالكلام في ذلك
فاقول ان من اشهاد البينة الواضحة ان الجسم اذا قبل صورة لم يمكنه ان يقبل صورة غيرها من جنسها الا
بعد ان يخلع الصورة الاولى ويفارقها على التمام ومثال ذلك ان الفضة اذا قبلت صورة الجام لم يمكنها
ان تقبل صورة الكوز الا بعد ان يزول عنها صورة الجام ويخلعها طفقا ما وكذلك الشمع اذا قبل صورة
نقش قائم يمكنه ان يقبل صورة نقش اخر الا بعد ان تمحى عنه صورة النقش الاول وتفارقه مفارقة تامة
وعلى هذا جميع الاجسام وهذه قضية صادقة مشهورة لا تحتاج فيها الى دليل فان نحن وجدنا شيئا حاله
بالضد من حال الاجسام في المعنى الذي ذكرناه اعني انه يقبل صورا كثيرة من غير ان يبطل شيء منها تيقنا انا انه
ليس بجسم فان بيان لناصح ذلك انه كلما كثرت هذه الصور فيه ازداد قوة على قبول غيرها ثم جرى ذلك منها
هذا النظام الى غير نهاية ازددنا بصيرة ويقينا انه ليس بجسم والمعقل العاقلة هذه صورتها وذكرنا انها اذا
قبلت صورة معقولا وثبتت تلك الصورة فيها ازدادت لها قوة على قبول معقول اخر مضافا اليها مع
عيان ليست الصورة الاولى ثم كلما كثرت صور المعقولات فيها اقتدرت بها على قبول غيرها وقويت في هذا القبول
قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات ثم ان من الامور المسلمة ان الانسان انما يتميز عن البهايم وغيرها بهذا المعنى
الموجود له لا بتخاطيطه ولا بيده ولا بشيء من اعضاء البدنية ومن الدليل على ان ذلك كذلك ان هذا المعنى
هو الذي يقال له فلان اكثر انسانية من فلان اذا كان فلان يفهم ويظهر ولو كانت انسانية يتجاذبه
او غيره من جملة البدن لكانت اذا تزيدت في انسان قيل فيها فلان اكثر انسانية من فلان ولسنا نجد
الامر كذلك وبهذا المعنى الذي ذكرناه سمي مرة نفسا ناطقة ومرة عاقلة ومرة قوة مميزة ولسنا نشاح في
الاسماء فليسم بما يسم كان
غيره صغر فنام كبر ظهر منا
والكل الية منها فعل خاصا
بيان ان بعض البدن
الباقية موايض ا
منها وجبان يكو
الى مكان وليته
امر واحد فان

ولا مزاج اذا ذكرنا الفرق بين العقل والحس فيما ياتي فنعيد هنا انا نقول ههنا ان المزاج وبالجملة الاعراض التي توجد في
الجسم كلها تابعة للجسم والتابع لشيء اوخس منه واقل حظا من الوجود لانه لا يوجد الا بوجوده فان كان اخس منه
فكيف يستحزمه ويستعمله كما يستعمل الصانع الة ويصير بيده علة متحكما وبهذا فتح شيخ **الفصل الثاني**
فان النفس تدرك الموجودات كلها حاضرة وغايبها معقولها ومحسوسها انما تدرك النفس تدرك للامور البسايط
والمركبات وتدرك من المركبات انواعها واشخاصها والموجودات منقسمة الى هذه الاشياء وليس يفوت
النفس منها شيء اما الامور البسيطة فمنها هيولانية ومنها غير هيولانية وغير الهيولانية منها هي المعقولات
اعني الموجودة بغير مواد والهيولانية منها هي التي تدرك عن الموضع وتوجد ذا الوهم وهي سوم الجزئيات
كما يفعل اصحاب التعاليم فانهم يأخذون النقطة والخط والسطح والجسم التعليمي اعني الابعاد الجسمية فيجردة
كانها اشياء موجودة بذاتها وكذلك يأخذون توابع الجسم مجردة اعني الحركة والزمان والمكان والاشكال
وبالجملة كل ما لا يوجد الا في الجسم وبه فيجردونها عن موادها ويحفظونها بادهامهم بسايط مجردة ومركبة اخرى
من غير حوامل وربما بلغ فرقة احدهم في هذا التوهم ان يظن بهذه الصورة التي انتزعها من موادها وجردها
في ذهنها موجودة من خارج الوهم ولها حقايق في ذاتها من غير حوامل ولا موضوعات لها وخلط بينها
وبين المعقولات حتى لا تتميز عنده بل يسميها كلها معقولات وبهذه حال موجودة للنفس اعني انها تدرك الامور
المركبة ثم تحللها الى بسايطها ثم تاخذ تلك البسايط في الوهم فتجردها تارة وتركبها اخرى حتى ربما كانت لتلك التركيبات حقايق وربما لم تكن لها حقايق كما يتوهم الغفلاء والمغرورون بالسان بعض اشخاص
خارج العالم وجوان وتركيب خارج وتغيره لا حقايق لها ولا وجود خارج الوهم وقد يجوز ان يركب
من البسايط في الوهم ما له حقيقة ووجود في خارج وامثلة كثيرة لهذه حال البسايط ما كان منها هيولانيا
وما كان غير هيولاني فاما المركبات فمنها السطحات اعني المركبات من السطحات ومنها المركبات
منها حيوان ونبات وجماد ثم ينقسم كل واحد منها
جدا وينقسم ايضا انواعها الى اشخاص
اربعة ومزاجاتها كثيرة مالا تقا
مختلفة وليس كخيوبة الا
اوائنين منها واثلثة
تصيرة اجساما طبيعية
مابعة الكاء او باربعا

والقوة والكثرة اذ الات في اجسام طبيعية ونريد ان نعلم بالة تدرك النفس بهذه بقوة واحدة قائم بقوى كثيرة فان ادراكها كلها بقوة واحدة تكلف كون حالها في ذلك وتخلص عنه فحصا لا يخرج بنا عن شرطية الايجاز **الفصل الثالث** في كيفية ادراك النفس للمدركات المختلفة وهل ذلك بها باجزاء كثيرة ام بالخاء مختلفة ام هناك مدركات بعد المدركات ما انه ليس للنفس اجزاء كاجزاء الجسم فهو بين واقعد عنه وذلك ان الفحص والتفحص انما يكون للجسم واما انه لا ينبغي ان يكون المدركات بعد المدركات فهو ظاهر ايضا وذلك ان الحاكم في جميعها واحد لان شيئا واحدا من الانسان يحكم في الصغيرة انه صغيرة وفي الكبير انه كبير وهو الحاكم في جميعها واحد في الالوان وفي الاشكال والطعوم والروايح وفي ان الاشياء المساوية لشيء واحد بعينه هي انفسها متساوية ولو كان المدركون مختلفين لما صح ان يحكم واحد منهما بما ادركه الاخر فانا نحن نظن ان النفس واحدة ولكنها تدرك المدركات المختلفة بقوى كثيرة او بالخاء مختلفة فهو موضع البحث وسنتظر فيه فنقول ان بعض الناس لما نظر في الامور الموجودة فراى منها مركبة ومنها بسيطة ونظر في الالات والعدة المدركة فوجد انفي بعضها مركبة وبعضها بسيطة حكم ان المركبة انما تدرك المركبة والبسيط تدرك البسائط ومثل ذلك بان قال وجدت من المركبات المدركات ما هو كالحاس الحسي لانه يدرك المركبات فان العين لما كانت مركبة من رطوبة جليدية وبيضية وطبقات من العين لا تتم الا باجتماعها ادركت الامور المركبة من الاسطقسات بالمزاجات المختلفة ووجدت ايضا من المدركات ما هو بسيط كالعقل في العلم والرائي لا يدرك الا الامور البسيطة كالعلوم بحقايق الاشياء والاراء التي تستخرج بالافكار فانه الامور هذه بسيطة تدرك كالامور البسيطة وكل واحد منها انما تدرك كالة واحدة اشبهها ان كان بسيطا فبسيط وان كان مركبا فمركبا الا ان ارسطاطاليس يجيء في هذا الموضع ويقول ان للنفس قوة واحدة تدرك الامور المعقولة وهي المركبة وبها تدرك الامور الغير المعقولة وهي البسيطة ولكن الذي تدرك به الامور المعقولة المركبة غير الذي به تدرك الامور البسيطة وليس من ذلك فيما بعد قال ولو كانت النفس انما تدرك المحسوسات بقوة ما وتدرك [illegible] ان يرد حكم الحس فيما يغلط فيه ويرده الى ما حكم به العقل كالامر دائما حكم الحس دائم الغلط في محسوسه كالعين اذا نظرت [illegible] شمس هي مثل الارض مائة ونيفا وستين مرة مثلا [illegible] في سفينة مصعدة فترى كانها [illegible] تتحرك ويخيل اليه انها [illegible] الجبال التي [illegible]

[illegible] وغيره

واغلاط الحس كثيرة فعلم النفس انها طعنة انها قد غلطت وان الحس غير ما حست فترد الجميع الى جماعيتها فلو كانت النفس انما تعلم المحسوس والمعقول بقوة واحدة لما عملت الفرق بينهما ولما وردت الجميع الى امر واحد تحكم فيه حكما واحدا ثم نعود فنقول ان النفس انما تدرك الامور المعقولة بغير الخوالي تدرك به الامور المحسوسة وذلك انها اذا طلبت الامور المعقولة انبسطت ورجعت الى ذاتها كانها تطلب شيئا هو عندها واذا طلبت الامور المحسوسة خرجت بقواتها كانها تلتمس شيئا خارجا عنها فتخرج الى الة توصل بها الى مطلوبها فان وجدت الالة صحيحة استعملتها وادركت الامر الخارج عنها ثم حصلت صورتها عندها في ذهنها وان لم تجد الالة فانها تقوم ذلك المطلوب ومثال ذلك الباكم فانه لا يمكنه ان يتصور الالوان لانه لم يجد آلتها واذا لم يرد لها فخارج لم يمكنه تخيلها عنده في ذهنه وذلك حاله في المعقولات واما المثال الذي ما ذكرناه فان النفس اذا طلبت الامور المعقولة رجعت الى ذاتها فهو ان الانسان اذا هم بتحصيل امر بديع وفكر فيه عاقبته او اراد ان يخترع علما غريبا خلا بنفسه واطرح جميع المحسوسات عنده وكره ان يشغله شيء من الحواس واجتهد في تخليطها كلها فانت اذا تصفح وتسبط انبساط الراجع الى ذاته فتدرك ما تلتمسه فرجوعك الى ذلك المعنى بسبب قوتها في الانبساط وخلوها من عوارض الوهم الذي فيه صور المحسوسات فانها عائقة للنفس عن الرجوع الى ذاتها والنظر فيما هو عندها وفي خزانتها وهذه الحال التي النفس بها محركة ما هي الحولان في الطلب وهو الذي يسمى رويه وهو الانتهاء الى العقل والعقل فيه جميع الاشياء حاضرة موجودة لانه هو والمعقول شيء واحد لا تكثر بها فاذا انتهت النفس في ذلك فقد تحركت نحو تمامها وتمامها ان تتكمل بالعلوم وتاخذ بالعقل فالنفس انما طلقة تدرك الامور البسيطة بغير الة بل بنفسها وتدرك الامور المركبة المحسوسة بتوسط الحواس وهذا المذهب لارسطاطاليس ويتبين منه رايه في النفس انها طلقة بانها تدرك المعقولات والمحسوسات معا وليس كما ظنه قوم من ان الاشياء المحسوسة انما تدركها بالحواس فقط والاشياء المعقولة يدركها العقل فقط وان ملاك تعلم الخ[illegible] تشعب بها يعلم الكليات فقط بل النفس انما طلقة تدرك الجميع بقوة واحدة اعني قوة العقل وانها وان ادركت الجميع فانها تدرك كل [illegible] النفس انما طلقة في ادراكها الاشياء البسيطة بالخط المستقيم وفي [illegible] المنعطف وفي غير ذلك من [illegible] فزكاية النفس عن هذا المعنى بعبارة [illegible] والجهة التي تحس بها والاشياء [illegible] ذلك انها جميعا ينفعل [illegible] الى العقل بعد ان كانا بالقوة [illegible] فاذا ادركاه صارا بعد [illegible]

من الاشياء المنفعلة ما يفسد بالافعال ويجب بذين تيان وليس كذلك به فان النفس تتم بهذين الانفعالين
ويكمل ولا يفسد وما يجاورها ان النفس تخرج بهذا الانفعال من القوة الى الفعل وان الفعل الذي قبل به هي
هيولانية صحيح بعد ان النفس تعقل الشيء بعد ان لم تكن تعقله وتتصوره بالمعقولات بعد ان لم تكن متصورة بها
مع ذلك فليست تتصور شيئا وباطنا في كل وقت بل تتصور شيئا في وقت وتتصور شيئا اخر في وقت
اخر ولو لم يكن هناك شيء ثابت يقبل الصور المختلفة وينتقل من حال الى حال لما صح بهذا المعنى ان ذلك
ان يبدأ يكون فيرجع الى ان العالم مصنوع ثم يصير عالما به فلو لم يكن هناك قوة مستعدة وحال متهيئة لقبول
هذا العلم ما جاز ان يقبله كان الحجر والنبات وكل ما ليس يستعد لقبول العلم لا يجوز ان يقبله فمن ثبت هذه القوة
في النفس فقبول العلم والتصور بالمعقولات منزلة الابصار بهذه القوة المرئيات وكان هذه تدرك
الالوان ويحتمل اليها استحالة بسكان ما كذلك تلك تدرك المعقولات ويحتمل اليها استحالة بسكان ما
وكان هذه تحتمل فيها صور المرئيات حصولا واحدا بالسوية اعني انها لا تدرك بعضا اكثر ولا اقل مما هو عليه
ولا اكثر ولا اقل من ان اخر ان ينسبتها الى الجميع نسبة واحدة كذلك حال تلك في حصول المعقولات فيها بالسوية
لان نسبتها الى الجميع نسبة واحدة وكان هذه ليست شيئا من المبصرات قبل قبولها اياها بل هي عادمة لجميعها
كذلك الهيولى كذلك ليست شيئا من المعقولات قبل قبولها اياها بل هي عادمة لجميعها وحالها في ذلك حال
الهواء فان الهواء لما كان موضوعا لقبول الالوان وجب ان يكون في ذاته عادما لكل لون ولو كان يحتمل
بلون لكان قبوله لها يخل لفقد عدمه لما كان يؤديه على التمام وبالحقيقة وكذلك حال الهيولى لما كانت موضوعة
لقبول الصور وجب ان لا يكون لها صورة تقتضيها البتة لتقبل الصور كلها قبولا واحدا اعني واحدا بالسوية
على السوية وليكون نسبتها الى بعضها اكثر ولا اقل من نسبتها الى الاخر ولما كان كل قابل بصورة الهيولى
فهو لما لم يقبل قبولا اياها عادما
ولذلك حكم على الهيولى الا
الحكم بعينه للبصر في قوله المرئيات ولزم ايضا
تحقق بها لم تكن قابلا لكل حقيقة على التمام
الصور فاذ ولما كانت النفس
لاجل ذلك قلنا انها بسيطة
الموضع يتبين ان النفس
ما ذلك ولو كانت بهذه
ذلك ايضا فقد فرغنا من ذكر
الهيولى

الاشياء التي تشترك فيها جميع العقل والحس فاما الاشياء التي تتبايع منه فهي هذه من شان الحس ان تضعف عليه المحسوس
القوي كالعين فانها تكل وتضعف عن الاصوات الهائلة التي تتفق فوقها وكذلك باقي الحواس فاما العقل الذي
ليس في جوهر عن العقل الانساني فانها تقوى كثيرة المعقولات القوية وبمداومة النظر الى الصور المتغيرة من الهيولى
جدا وتصير كالملاعقل بالفعل وكلما قوي على تصور غيره وايضا فان من شان الحس اذا انصرف عن
المحسوس القوي الى المحسوس الضعيف لم يمكنه ادراكه كالحدق الى الشمس فانه اذا انصرف عنها لم يمكنه ادراك ما دونها
بل يبقيه فاما العقل فاذا ادرك شيئا قويا فارق المعقولات كما قلنا لم يكن يتصوره لما دونه الفعل بل الاذ وقتما
والعلة في ذلك ان الحس هو غير مفارق للجسم وادراكه يكون لجسم منفعل فلا يقوى على ادراك الاشياء الضعيفة
اذا انصرف عن الاشياء القوية لاجل ما يبقى منه فيها من اثر ذلك المحسوس القوي الذي يعوقه عن قبول شيء اخر الا بعد
زواله فاما العقل فلانه مفارق للجسم ما بقي بعده كما سنبينه بعد قليل فادراكه ليس بهو بآلة جسمانية فلاجل
ذلك يبقى على ادراك الاشياء الضعيفة اذا انصرف عن الاشياء القوية ومن هذا الموضع يتبين ان النفس
ليست صورة هيولانية لانه لو كانت صورة هيولانية لعرض لها ما عرض لتلك الصورة ويجاورها ايضا عما
ان النفس ليست صورة هيولانية انها تدرك الامور المتغيرة فيها بالعقل والعقل يعرف المعقولات
الاول ويعرف فاقته ويعلم انه ليس من الاجناب والسلب فقط بل يعلم الصانع الاول الذي ذكرناه وهي يعرف بانه
ليس في خارج العقل الا عاطلا ولا على وشيء كثيرة من هذا النحو وليس شيء من هذه ما خوذ من الحس لان النفس
هيولانية ولا مجاورة ولا حاجة به في ادراكه الى آلة بل هو مكتف بذاته ادراكها بذاته ويجاورها عما ان العقل
يحتاج الى آلة في ادراك كثير من المعقولات ان المستعين بالآلة انما يحتاج اليها لتقوية على تمام فعل وابرازه
على ما ينبغي فاما اذا عاقته عن فعله وناصبته وشغلته عنه حتى لا يتم فعلا او يكون ناقصا على ما ينبغي ليس
بها ولا تستعين الفم له آلة والنفس العاقلة بهذه حالها
آلتها فهو حاليه فيها ويضعها
مزاد راكه بعضها كما بينا فيما سلف من حالها
تتداخل وترجح الى فيها بعد
تعطل جماعها وجميع الآلة بها وكيف
اذن جسما ولا عرض ولا صو
للزم ان تبقى بقوة البا
يكون جوهرا ما يكون منه الم
شيخوخة لكن نجد ما يعرض

فكون الشيخوخة ليست حالا انفعلت بها النفس شيئا ما لكن حالا هي فيها كما يكون في حال السكر وفي حال المرض فانه تقصر
بالعقل والنظر كليهما بان يفسد وخللا شيئا اخر فاما هو فنفسه فلا علة به تغير هذا الكلام لان الخير اذا ايس
يتوانى كان العقل من الانسان فاسدا بفساد جسمه لضعف بدنه اذا عرضت له الشيخوخة وليس
لضعف في ذلك الحال نفسه اذ هو غير فاسد فاما ما ذكره من حال السكر والمرض فانه يريد الى العارضة للعقل
ذا الشيخوخة في الشقيرة وقتا وانها ليست لضعف العقل في نفس جوهره بل لان البدن قابل للعقل
كما يعرض في حال السكر والنوم لان السكران والنايم اذا قصرا في التميز والعقل فليس ذلك لنقص في العقل نفسه
بل لعارض عرض للآلة التي بها يعقل ثم قال ارسطو طاليس في المقالة الثانية جزء ١١ الكتاب فاما العقل فقد يشبه ان
يكون جزء اخر في النفس ويكون بها وحده قد يمكن ان يفارق كما يفارق الابدي الفاسد فاما سائر اجزاء
النفس فظاهر مما امرنا به انها ليست مفارقة كما بعرفوم الفصل الخامس فان النفس جوهر حي باقي لا يقبل الموت
ولا الفناء وانها ليست الحيوة لعينها بل العقل الحيوة كل ما نوجد فانا ان النفس ليست هي الحيوة بعينها فقد تبين مما قدمنا
وذلك انها لو كانت هي الحيوة للكانت حيوة اولى ولو كانت كذلك لكانت صورة هيولانية ومن موجودة للاضداف
لانها فتح حال الموضوع اعني البدن الحي وقد بينا انها ليست صورة هيولانية وحاير ايضا فحاذ كذلك ان النفس انما طبعة
تقاوم لذات البدن وشهواته وتمنعها وتنتهيها جميعا ما طلب الفضيلة والاشياء التي تقوم شيئا ما لا تعاند
ما به قوامه ولا تمنعه بل تجلبه اليه لان في منعه من بطلانه وانما تطلب ما يتميز ويزيد فيه فان النفس بتدبر البدن
وتسوسه سياسة رياسة وجميع ما في البدن مما هو فيه كالصورة الهيولانية فهو من اجل البدن والتدبر الذي من
منه فالنفس ليست في البدن كصورة هيولانية فليست اذن هي الحيوة بل انما تولد في البدن حياة واذا كانت حياة
الابدان من النفس وجب ان يكون الحيوة [illegible] البدن شيئا فقد تبين ان النفس ليست صورة اي حياة بعينها
وحينا يفيد ما قدمنا ان النفس [illegible] بدلا الخاص به مفارقا للبدن فهو يفيد مفارقتها [illegible]
لانه لا حاجة به الى البدن وهذا [illegible] ضعيفة واورد ناقض كلام
العيلسوف فاما قوله في [illegible] يفارق كما يفارق الابدي
الفاسد فاما سائر اجزاء [illegible] هذا راي العيلسوف وراي
جماعة من الحكماء قبله [illegible] كما يتجزى الاجسام و
نفي هذه الاجزاء [illegible] بموت الانسان
اي تبطل وتتلاشى [illegible] لها الا بآلة بدنية

دانما

فانما احتاجت النفس الى هذه الآلة التي هي الحيوة للبدن مدة طويلة ولما صدرت هذه الافعال عن النفس مختلفة وبآلات
مختلفة سمي كل فعل منها منسوبا الى آلته فنسمي الفعل الصادر عن تلك الآلة وهذا ذكر ان
صدور الشهوة التي هي استرداد الغذاء ليبقى من هو عما تحلل من البدن انما يكون بالكبد وصدور الغضب الذي
انما هو لدفع ما يجي عن بدنه ما يؤذيه انما يكون ابدا من القلب وصدور التخيل يكون بالدماغ وكذلك
هذه الآلات آلات اول النفس اعني ذوات ان يسمى بها ويستعمل الآلات اشرف من الآلة الآلة هو
الهندسي لها فان كانت الغايات التي تتم بتلك الآلات شريفة بالغة اكمل اغراض الحكيم كان حكمه استعمل
وعلى شرف وما اذا كانت الغايات التي تتم بتلك الآلات خسيسة فقد بان ما تقدم ان لها فعلا خاصا وحركة ذاتية لا يستقل بهما شيئا
من الآلات بل الآلات كلها عاية لها عن تمامها مناصبة لها وبان بذلك انها باقية دائمة البقاء وبينين
فيما تقدم حال هذه الحركة تبيانا اكثر من هذا الشاء وانما الآن فانا نسوق البرهان على ان النفس الناطقة باقية
دائمة البقاء بكذا النفس الناطقة فلان انسانا ما حركة خاصة لا يستعمل بها شيئا من الآلات الجسمانية وكل ما له
حركة خاصة به لا يستعمل بها شيئا من الآلات الجسمانية وهو غير فاسد بفساد الجسم فالنفس غير فاسدة بفساد الجسم
واقول ان من قبل ان هذا الاسم اعني الموت انما يفهم منه في اللغة العربية مفارقة النفس للجسد وانما يقال للجسم شيئا
اذا فارقته النفس ويعنون بمفارقة النفس الشيء الذي كان الانسان حيا ومن عادته اعني ان يفعل اذا زال
صورة بها كان الشيء هو ما هو عبروا عنه بعبارة فاذا فارقته تلك الصورة عبروا عنه بعبارة اخرى فيقولون
حي وميت اشارة الى ما ذكرناه كما يقولون في جميع الصور الاخر المختلفة ذلك فانهم يقولون في الثوب اذا بطلت صورته
بلي وفي الحديد صدي وفي البيت انهدم فليت شعري كيف يفهم في النفس اذا انفردت عن البدن هذا المعنى اما
البدن فقد فهم معنى الموت عنه لانه مفارقة النفس فاما النفس فان فهم احد منه هذا المعنى فليتكلم لنا عنه فان
اعني البطلان او ما شبهه لكن قد تبين ان النفس ليست بجسم
بسيط وقد تبين في اوائل
العلم ان الجسم لا يكون بسيطا ولا ضده لا بسيطا
الاوائل غير بسيط فليس في النفس
في اقتضاص مذاهب الحكماء والوجوه
ثلثة ج الاول ان النفس
ان النفس محركة من حيث انها
الحيوة ابدا ما يوجد فيه الحيوة

ما انما اراد وايذلك انها الحالة للجوهرة الى البدن فهو لولى بالجوهرة ولما لحظوا فى نفسها من قوتها
الى البدن قالوا هى محركة ذاتها وقد اطلق عليها افلاطن انها حركة وذلك انه قال فى كتاب المواسيس ان
الذى يحرك ذاته فجوهره حركة وينبغى ان ينظر اى حركة هذه التى للنفس فانا قلنا ان النفس جوهر ليس بجسم
والحركات التى كنا احصيناها اعنى الست هى حركات الجسم وليس يليق شئ منها بهذا الجوهر فنقول ان هذه
الحركة هى حركة الروية وهى جولان النفس الموجود لها دائما فانك لا تجد النفس خالية قط فى هذه الحركة فى حال
من الاحوال وهذه الحركة لما لم تكن جسمانية لم تكن مكانية ولما لم تكن مكانية لم تكن خارجة عن ذات النفس فلذلك
قال افلاطن جوهر النفس هو الحركة وهذه الحركة هى حياة النفس ولما كانت ذاتية لها كانت الحياة لها ذاتية فمن
الممكن ان يحفظ هذه الحركة لها انها ذاتية وغير داخلة تحت الزمان وانها حركة لذاتها فقد لحظ جوهر
النفس واعنى بقولى تحت الزمان انواع الحركات الطبيعية فانها كلها داخلة تحت الزمان وما كان فى زمان
لم يصح وجوده الا فى الماضى منه اذ فى المستقبل والماضى من الزمان قد تقضى وذهب والمستقبل منه لم يات فان
لا وجود له الا فى الكون ولذلك قال افلاطن فى كتاب طيماوس على لسان السائل ما الشئ الكائن ولا وجود
له وما الشئ الموجود ولا كون له عنى بالكائن الذى لا وجود له الحركة المكانية والزمان لانه لم يقل لاسم
الموجود اذ كان مقدار وجوده انما هو فى الآن والآن يجرى من الزمان مجرى النقطة من الخط وما كان هذا سبيله
من الوجود لا شبيه له الا فى المستقبل وانما هو كالآن فليس يتحصل الوجود بل يتوقع ابدا فيكون فاما
الموجود الذى لا كون له فما شبيه الا الذى فوق الزمان لان ما كان فوق الزمان فهو ابدا فى حد الحركة الطبيعية
فهو ابدا فوق الطبيعة وما كان وجوده كذلك لا يدخل تحت الامر المستقبل بل وجوده شبيه بالدهر الذى
السرمدية والبقاء ونعود فنقول ان حركة النفس ا[illegible] هى [illegible] احدهما كالعقل
والاخر كالهيولا فاذا تحركت كالعقل [illegible]
آثارها ولما كانت الحركة ذاتية للنفس [illegible]
وما كان الحركتان للنفس [illegible]
تحرك النفس الهيولى [illegible]
غير اسم لانه ليس فى الجسم [illegible]
وهذا تبين انها حية [illegible]

هو الموت فالنفس اذن لا يمكن ان يقبل الموت وقد طلب اصحابنا افلاطن هذه تغيير هذا الفصل واكثروا
شرحه وبينوا صحة مقدماته وتركيبها ومتى النتيجة منها وسنذكر بعض ذلك اذا فرغنا فراد ان نجئ الشك الثالث
واما الحجة الثانية فانها مبينة على انه لا رداءة فى النفس فينبغى ان نشرح حقيقة الرداءة وما يراد
بها ليتم لنا سياقة البرهان بعد ذلك فنقول ان الرداءة معترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم والعدم
مقترن بالهيولى فالرداءة معترنة بالهيولى وبيان هذا الكلام انا حيث لا هيولى لا عدم وحيث لا عدم فلا فساد
وحيث لا فساد فلا رداءة فالهيولى هى الرداءة وينبوع الشر واصله الذى منه يتفرع ومقابل هذه
الرداءة الجودة والجودة مقترنة بالبقاء والبقاء مقترن بالوجود والوجود هو الصورة ابرزها البارى
عز وجل فلذلك هو خير محض لا يشوبه شر ولا عدم واحق بالعقل العقل وذلك ان الوجود الحق الذى ليس فيه
هيولى بتة والصور الانفعالية هو العقل الاول وفى تبيين الخير والشر والشئ الذى هو لا خير ولا شر كلام
طويل يخرج بنا عما نحن فيه ومن قرأ كلام افلاطن فيه وكلامنا كتابا برقلس خصه به وكلاما فى اليونانيين فيه تبين له
وطول وحاجة الى الشرح الا انى قد اجتهدت فى اختصاره واريد مع ذلك مشروحا وانقول ان
ان النفس صورة لكل البدن بوجود ما فليست اذن هيولى وقد بينا ايضا انها ليست صورة هيولانية
اى محتاجة الى الهيولى فى وجودها فالنفس ليس فيها شئ من رداءة فالنفس ليس لها فساد فالنفس ليس لها
عدم فالنفس اذن باقية فما سياقة البرهان فهكذا النفس ليس فيها شئ من الرداءة وكل ما ليس فيه شئ من الرداءة
فليس فيه فساد فالنفس ليست بفاسدة واما الحجة الثالثة فهذه النفس متحركة من ذاتها وكل ما كان حركته
من ذاته فهو غير فاسد فالنفس غير فاسدة فاما ايراده برقلس فى بيان الحجة الاولى عند ما ذكره فهو هذا
كل عرض فانما امر فساده من قوة ما هو معاند للقوة التى صدر عنها ذلك العرض مثال ذلك البرودة فانها معاندة
للحرارة الصادرة عن ال[illegible]
اذا كان معنى الهيولى [illegible]
فاذا كانت النفس ل[illegible]
البتة غير قابلة للموت [illegible]
غير قابلة للموت [illegible]
الى انها وما [illegible]
من حيث [illegible]

[illegible] فى ذاتها النفس والجوهرة
[illegible] محركا ولما لحظوا النفس
[illegible] بقاء شئ ودوم فجعلوا

وانما

حيوة وليس كل حيوة نفسا وبين انها فاعلة بحركة ومنفعلة وانها وان كانت حركة فهي غير
زايلة وغير مكانية وما كان غير زائل فهو ثابت والثابت هو السكون فوجب بذلك ان تكون
هي حركة ذات صورة سكون وهذا الموضع وان كان عويصا فقد وضع بما قدمناه وانما يخفى على
من لم يكن له رياضة على ان جميع ما اوردناه في هذه المسائل مستصعب على من لم يتدرب بالقليل من
احب ٥ مراتب العلوم سيما المنطق فانه آلة كلية بها يتمكن المتعلم على الحكمة ومشاركتها لها من ان يطالعه
وكان من احب ان يكون كاتبا ويتزاحم الخطوط ويتوهم ما فحصت من المعاني فلي بدله من اقتناء صناعة
الكتبة ليشاركه الكاتب بها كذلك اي ارفع المنطق لمن اراد الفلسفة واقول ان هذه الحركة البديعية
التي لا تشبه شيئا من الحركات التي ألفناها لما فاقت على الاجرام الطبيعية تحركت بها الاجرام
الحركات التي تليق بها وتتحرك بها ويمكن فيها اعني المكانية فكان اسطقسها واشرفها حركة السماء لانها
اول جرم قبل هذه الحركة فتحركت بحركة الدورانية التي هي اشرف الحركات بالجسم لانها وان كانت حركة نقلة
فانها تستقل باجزائها فاما كل السماء فهو ثابت في مكانه غير منتقل عنه وما كان ثابتا في مكانه غير
منتقل عنه فهو ساكن فقد تشبهت حركة السماء بحركة النفس وحاكتها اتم حكاية كانت في استطاعة
الشيء الجسم وذلك ان السماء ساكنة قدر وجه تتحرك قدر وجه ولذلك صارت حيوتها اتم واشرف من حيوة
ما هو دونها اعني عالم الكون لان هذه الحركة مستفادة قدر النفس بوسط الفلك وكلما تباعد المعلول عن
علته وكثرت الوسائط بينهما انحطت مرتبته ونقص شبهه واذ قد انتهى بنا الكلام الى هذا الموضع
فقد وجب ان نوفي هذا الموضع الذي هو صفة الاي كما فيه فنقول ان حركة مستفادة من حركة
الفلك وحركة النفس مستفادة هي الجنان والروية ليتم
فاما العقل فمستغن بذاته ولا يحتاج
وان كان ناقص الوجود
كون مثل نعلة شيء
شيء موصوفا بالعقل
بدر ابزره الباري عز وجل
بسيط فلنقتصر

على هذا ما ذكرناه **الفصل الثامن** قال النفس جالا من الكمال التي سعادة واخرى التي شقاء من اراد ان يعلم ما قدمناه
من الفصول واطلع عليها كفته الاطلاع على ان للنفس جهتين من الحركة احداهما كنوذ انها وهي التي تحركها نحو العقل
الذي هو مبدع اول اعني الذي لا ينقطع عنه مادة بارية بوجه ولا يسبب الاخرى نحو الالات الطبيعية كتحيل
بها الاجرام الهيولانية فان احدى الجهتين هي التي تقوتها الى سعادتها وبقائها اللائق بها والاخرى هي التي
تحظها او تخرجها عن ذاتها وهذا اطلق الاوائل عليهما اعني الجهتين العلو والسفل ومعلوم انهم لم يريدوا بذلك
حركة الجرم في العلو والسفل ولكنهم لما تطيعوا غير ذلك في العبارة فاما الشريعة فقد عبرت عن هذا المعنى باليمين
والشمال واما بالجملة فان الجهة الاولى من الحركة كلما صعدت فيها النفس فرحت بها وتزكيت الى ذاتها وتوجهت نحو
باريها وموجدها الواحد الذي به وجدت الوحدة في كل موجود وبدوام البقاء السرمدي الهيئة المتشوق اليها بالجهة
الاخرى من الحركة كلما صعدت فيها تشتتت بها وتكدرت وخرجت بها عن ذاتها وفيها من الشقاء ما يقتضيه الكمال
ولذلك قال اطلاطون الفيلسوف في التدرب بالموت الارادي ان عنده ان الموت موتان والحيوة حيوتان اذا
كان الامر كذلك بحسب هذه الحركة فالنفس بالاخرى بحسب تلك فوجب بذلك ان يكون الموت ايضا موتان لان كون
كل واحد منهما بازاء حيوة من حيوتيه وبسبب الحياة التي بحسب حركة النفس الناطقة كان العقل حيوة طبيعية وسمي الحيوة التي كالهيولى
حيوة ارادية وكذلك الموت المقابل لها ولذلك قالت بالارادة تحكما بالطبيعة وبهذا الكلام مختصر اللفظ وجيزه
كثير الطف مشرفه فيحق على كل من اراح اهمله وشق تعبره اعني بصيرته ان ينوي عزيمة على ما سبوقة الى سعادته و
حيوته الابدية بالقرب من باريه جل وعز وان يقمع شهواته ويردع نفسه عما يهب له من العقل عاتحظ به نفسه
الى الشهوات المرديه اعني الميل الى الدنيا وذواتها التي تردي وتشقي بالبعد من باريه عز وجل وتكفي الخلق
وكفصله على العذاب الاليم ولسنا نريد بهذه الوعيد
من عمارتها دفعة فان بذا
من لا يعلم كيف موضوع العالم و
عن المعوقات الكثيرة فان
ومعنى هذا الكلام و
نفس كاملة كثيرة
نفسه فيحتاج
بافقده فيه
اوصوف وشعراو

وان كان اكل عشب فمشفوه بسان موافقة للقطع والقلع وان كان سبعا واكل لحم فانيابه وفي اليد
منسر وآلة الغرس الدقيق مواتيه وبطش وشجاعة بالطبع على ما تهيم بحيوته واما الالهام فلا نعتاد ان
الاغذيه ما يوافقه ويجتنب ما يضره وينتقل من حشيشه الى حشيشه ويعرف مصالحه كما من الموت والكن بغير
تعليم ولا تدبير بل بالالهام المولود معه لكل واحد منها كما قلنا فكيف بالانسان في حيوته المدة التي قدرت له فانما
الانسان فانه خلق عاريا غير متدثر شيء فمصالحه الا بالمعاناة والتعليم لا يكفيه القليل من المعاونين حتى
يكونوا عدة كثيرة وجماعة وافرة والكثير عوض من كل الاشياء العقل الذي يحرز له به جميعها ويمكن به من منافع
البر والبحر وهي بها مصالح الدنيا والاخرة وعرض مخلود والنعيم الدائم والكمال بتمام البقاء الانسي الا بالمعاونة
والمقاصلة الذي ان ذهبنا نعد اصنافه في الملبوس والمطعوم والمشروب وسائر المنافع من مجاني الحر والبرد
وكيفية البدن مما اعتدل له الى ما يتلو ذلك مما يجري مجرى الزينة والمتعة وفضول الحاجة تحتج الى احصاء
جميع ما في هذا العالم من نعم الله تعالى علينا ودلائل على فرق ذلك واذا كان هذا هكذا وكان سبيل الانسان في
حيوته وحسن عيشه غير سبيل الحيوان كله قيل انه مدني بالطبع اي محتاج الى مزدوج المعاناة التي يتم بالمدنية و
اجتماع الناس فيها وهذا الاجتماع للمتعاونين هو المتمدن سواء كان ذلك في بر او مدر او على اي سبل فمن الواجب
اذن ان نبين بالقسمة كل واحد من اصناف الناس ونبذل لهم عوض ما عاونوا به فان الطائفة التي تتزود بالجهاد
وتفرغ انفسها للرياضة في الحرب حتى لا تشتغل بغيره يجب على الحي الذي انما تم لهم الامن والغلبة بذلك
ان يعاونهم بما يجب على اولاده اذا كفاهم امر الحي جاهتهم ان كما مواعنهم ويقاتلوا دونهم وكذلك كل
من اشتغل بشيء اشتراكيب على ذلك الغير ان يكافيه بعوضه منه فاما من ذهب الى التزهد في الدنيا ودفعه و
تركها ضربة وحرم المكاسب فانه ر
لانه يستخف الناس لامي لانه مزدولات بدنه وحاجاته
الى تقيمه ويطل معاونتهم خ
فان ظن منهم ظان ان معتزل حاجة
قيل بنبغي ان ذلك الفضيل
فان كان هؤلاء يستغنون بذلك
فمن الواجب على كل احد ان
بالقليل ولست اعا
يغني مجالا يغني
من يعرض نف

دعا

وعلى حسب منزلته التي فيها ست له فلا يطلب ما ليس له ولا يقصر عما جعل له وجرت الشريعة الحق الذي يلحق بها ما يلزم
وفاتيه الدين وتخلق بالاخلاق الجميلة ويسير بالسيرة الفاضلة وفي اقتضاء ذلك في هذا الموضع على الشرح
خروج عما قصدناه وسنذكر جملة من الفصل الذي نذكر فيه سيرة الانبياء عليهم السلام واخلاق الحكماء واذكان العمل
بالحق هو اعتقاده هو سبيل السعادة وطريق النجاة والفوز الاعظم فالواجب وذلك بعونه تعالى وتأييده

الفصل التاسع في تحصيل السعادات وذكرها والمحض على السبل التي تؤدي اليها من شأن ان نذكر في فصل
هذا لكن يكون توطئة لما بعده وقد تقدمت في الفصل الاول وذكرنا كما ان النفس وسعادتها ومعرفة ذلك
يعرف نقيضها وشقاوتها لان المتقابلات يكون علمها معا وبيان تذكرة هذا الفصل تحصيل السعادة و
نخص على السبيل الذي يؤدي اليها ليطلبها الطالب ويصرف سعيه اليها فان الانسان اذا عرف الغرض والسبيل
اليه كان احرى بسرعة النظر واخلق بقدر ادرك فنقول ان تحصيل السعادة على الاطلاق يكون بالكد وتكلفة
جزء من نظري وعملي فالنظري يكون تحصيل الاراء الصحيحة بالعلمي كما يكون تحصيل البينة الفاضلة التي تصدر عنها الافعال
الجميلة وبهذين الامرين بعث الله عز وجل الانبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها فهم اطباء النفوس بالحقيقة و
فراسقام الجهالة بالادب الحق لما يأخذ وتهم به من الاداب الصحيحة والاخلاق الفاضلة ويقابلونهم بالاستلام
لهم بعبادة تقربهم عليهم بالمعجزات فمن تبعهم ولزم محجتهم وقف على الصراط المستقيم ومن خالفهم تردى في سوء الجحيم
فاما من اجاب بعلم صحيح دعوا البنة بالنظر الصحيح فانه يجد ذلك من جهة الحكماء وذلك انهم اذا وجدوا اجزاء الحكمة
نظريا وعمليا وراوا النظري منها كثير الشبه التي توهم الحق وليس به ونقرب من الحق وان لم يكن سبيلهم الحق
بالعلامة التي في القرطاس للرماة فانها واحدة وكل مرمى بقصده الا ان المصيب قليل والمخطئ كثير
الفظ التي تقرب منها وكذلك مركز العا
كثير ومن يكبه اقل القليل
وذكر ان الامر المتباعد من الحق
كما ذق وناقد الدنانير
الذهب ولكن من فوق
هو بعيد منه جدا
اذ قد تبين ذلك فنقو
وقوة المصارعة هو

الشقي العطب واذ قد ذكرنا ما ذكرناه فلنشرع الان في تزييد البيان ونورد فصلا اخر يدلي بهذه السعادة لكون الطالب لها اسبق اليها واحوص عليها فنقول ان من عرف الموجودات كلها على الشرائط التي قدمناها وعلم الترتيب الذي يترتب بحسبه الحكمة ولها وسهلوه علينا وورقناه فاول ما يلزم لمن ذلك تركيب علمه بهذا وكيفيته وطبيعته والعلم الكثير المدبرة لو يرى ذو نفس كاملة في العالم الكبير الذي وبين اتصال هذه العلوم بعضها ببعض وتدبير بعضها لبعض وارتقاءها كلها على نظام وغاية الحكمة التي عالم اخر ليس فيها لبس ولا لها شبيه بل هو روحاني بسيط مشتمل بالتدبير على جميع ما كان ايضا في العالم الاول فيحيط بها احاطة تقدير وتصريف سار فيها سريانا روحانيا كسريان تلك القوى التي هي اجرام الطبيعية من غير حاجة اليها بل الحاجة انما هي للانسان بالعالم الاول واستبصاره فيه اذا جاز ان يلوح له هذا العالم الثاني الذي هو بسيط مايا ضافة الى ما كان له فاذا لاح للانسان بالنظر الى هذا العالم الثاني وفي بصره وبصيرته شهد الفضل فيه من عجايب الحكمة ما شاء من الطف واغرب واعجب مما كان شاهده ورايا في ارتباط تلك الاثار بعضها ببعض وتدبير بعضها لبعض ولاح له منها عالم اخر ليس من جانب ولا هو منها في شيء اكثر من انه محيط بهذا العالم الثاني فاطلع بالاول على ما هو اعلى منه غير محتاج الى مكان بل يشتمل عليه بالتدبير والتقدير كاشتمال الشاهد الاول وهذه القوة كما هو الاول الاعلى منه غير محتاج الى مكان بل يشتمل عليه بالتدبير والتقدير كاشتمال الشاهد الاول وهذه القوة كما هو الاول الاعلى منه غير محتاج الى مكان بل يشتمل عليه بالتدبير والتقدير كاشتمال الشاهد الاول وهذه القوة

العقيل بالوجود ونعلم انه لا يوجد شيء من العالم ونعدم كله للوقت واحد ولذلك علمنا ما نظر في الجواهر بتتابع بعضها الى بعض وكيف نظر انها كان في الطبيعيات ان الجوهر هو القايم بنفسه المكتفي بذاته وانه اقبل للاعراض المتضادة فيجوز ان يفسد بعضها والان ما صرنا ناظرين في الجواهر بقياسها الى الصباديها الى ان يرتقي بها الى المبدع الاول الواحد حتى نستطيع ان نقول ان الجوهر قائم بنفسه وكيف يقوم بنفسه ما لم يقوهم فيض الباري الوجود فتقطع عنه لحظة واحدة لبطل الشيء واضمحل وبسبب ذلك فضل البيان بمثال نورده فنقول كل جوهر متركب فانما تركيبه من هيولى وصورة والصورة انما تفيض الهيولى التركيب والتركيب حركة ما ومحركها غيرها كالبناء وليس يكون ذلك الهيولى ان يوجد وحدها دون الصورة ولا في الصورة وحدها ان توجد بلا هيولى وقد تبين ذلك وستقف في موضعه فلا حاجة بنا الى ذكره ولذا بان ذلك فقد علمنا انها مضطرة الى موجد يوجدها معا ومركب يؤلفها في حال الابداع وقد تقدم البيان على ان التركيب حركة وكل متحرك انما يتحرك لغرض ومحرك الكل ينتهي الى محرك لا يتحرك فاذا واحد لا سبيل فيه الى التركيب وهو الشيء الثاني اعني الموضوعة للصور الطبيعية فالطبيعة مشتملة عليها وهي قوة الهية ناقدة في جميع الاجرام محركة لها الى غاياتها ولا نهاية الذي يغلط فيه اكثر الناظرين ويحتاج فيه الى الحذق والمهارة والى الصناعة والرياضة فتعلم ذلك آية وصناعة يصير طريقا للسالك لا يغلط فيه ولا يتهم احد ان يغالط عنده وهي صناعة المنطق ويرسم بانه آلة تفرق بين الحق والباطل في الامور وبين الصدق والكذب في الاقاويل حصلت هذه الآلة عيارا وقانونا فيسلك من طريق النظر ربت الامور الموجودة فتعمل الاقرب البنا اعني الطبيعة اولا بعد اولا بالنظر فيه ثم يتدرج منه الى غيره اولا فاولا كما قلنا في صدر الكتاب ثم على بعد ذلك كتب في الحكمة العلمية وهي الكتب في الاخلاق التي تهذب بها النفس ثم الكتب في تدبير المنزل ثم الكتب في تدبير المدن وهي صناعة الملوك

المرتبة يجد من اللذة ما لا يشاهده شئ من اللذات الجسمانية ولا يدانيها لان تلك لذات من الام وهذه
جنس خر من اللذة روحانية دائمة غير مفارقة لصاحبها لا يمكن ان يزول عنه ولا يقدر شئ على ان يسلبها
عنه وان شاركه اخر فيها لم ينقصه ولم يضره بل يزيده لذة ويضاعف بهجته ومن وصل الى هذا المكان الشريف
فصارت بكثرة ومفارقته وربما سميت مقامات وليس يوصف كنهها الا من مر بشئ من جنابها وذاق
بعض حلاوتها ومع هذا بتبين صحة ما قلناه فيما تقدم ان المرتقى من السفل الى فوق على تربع صحيح هو الذى
يعرف به معرفة لا ريب فيها ويمكنه ان يراه بنحو ما يستطيع المخلوق ان يرى خالقه واذا كان نظر من فوق والخبر
فيه كما صح نظر الى تشكال هذا الاول اللطيف الواحد عاما وهو نوع احاطة بالجميع احاطة ترتيب كما احاط
العقل بالنفس والنفس الطبيعة وكما احاطت الطبيعة بالاجسام من غير حاجة اليها فظهرت له حاجة الجميع الله
وغناؤه عنها جل وتعالى علوا كبيرا **الفصل العاشر** فى كيفية حال النفس بعد مفارقتها للبدن وما الذى
يحصل لها بعد موت الانسان قد بينا ما يجب العناية ان النفس العاقل من الانسان باقية بعد موته وانها غير قابلة
للفناء واذا كانت باقية فلا بد ان تحصل على احدى حالتين من سعادة او ضدها وقد ذكرنا مثال السعادة الا
انها حال غير متصورة لنا الآن وليس يمكننا ولكن ليس يمكننا ان نقف على حقيقتها الا بالاشارة الخفية والايماء البعيد
والامر بالرموز وضرب الامثال ما نشاهده بعد تلك الحال فى حالنا هذه وحزنها من عباداتنا ولا سيما ومن معارفنا
نقول فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وسمعنا رسول الله صلعم يقول انا اعددت لعبادى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر الا انا وان كنا عالمين بان تلك الصورة غير لائقة بنا وانا لا نحظاها الا بعد اسقاط
فرض اللبوس للنشأة وبعد التصفية
بلوغ ما يمكن بلوغه بحسب الطا
الى ان ترك كل موجود بقد
ان نشير بفضل اشارة
فانها محفوفة كرات
مستوفية لان الكرا
الكرات كلها
حسب ما يعلم

انها مركز الشمس خارج عن مركز الكل فترت جزئية جنوب فوذبت الرطوبات الى شمال فحصل البرودة الجنوبية الكسر
الماء من الشمال بتدريج فيها العمارة ونشأ فيها الحيوان وكرة الماء محيط بها كرة الهواء وكرة الهواء محيط بها
كرة النار وكرة النار يحيط بها كرة فلك القمر ثم يحيط الافلاك المكوكبة بعضها بعض الى ان ينتهى الى فلك تاسع
غير كوكب يقال له فلك الافلاك وهو يحرك الافلاك الثمانية بحركة يفه والى خلف جهات حركاتها ويديرها
فى كل يوم وليلة دورة واحدة ثم ان كواكب واحدة فهذه الكرات بالاضافة الى ما فوقها كالشئ له ولكن لا يرد
ذلك ان الارض بالاضافة الى الماء كرة وكالشئ له ولكذلك حال الماء عند الهواء وحال الهواء عند النار
وحال النار عند فلك القمر وعلى هذا القياس ينتهى بتلك القمر عند ما فوقه الى ان يبلغ الى فلك الافلاك غير
المكوكب وهذه صورة الموجودات الجسمانية فاما القسم الاخر من الموجودات اعنى الروحانية فانها و
ان لم تكن محيطة فانها ينبغى من الاعتبار اللائق بها محيط بعضها بعض ولكن احاطة روحانية لا نها غير محتاجة
الى مكان فلذلك كان ينبغى ان يعتقد فيها ان احاطتها احاطة اشتمال وتدبير وذلك ان الطبيعة تقول فيها
انها محيطة بالاجسام الكرية ولكن بمعنى احاطة تحريك وتقدير وتشمال على صورة وتدبرا لانها قوة الهية سارية فى الاجسام
كلها تدبرها حتى لا يبقى شئ منها لا ظاهرا ولا باطنا ومن عرف كيفية احاطة الطبيعة بالاجسام كلها عرف احاطة
النفس بالطبيعة وكيفية احاطة العقل العقال بالجميع وكيف شئ عال الكل مدبر واحد فاض بالجود على الجميع
جميعها مدبرا غير ان المراتب الاوساط الروحانية اذا اعتبرت باضافة بعضها الى بعض كان لكل منها بالاضافة
الى ما دونه شئ بقى وبالاضافة الى ما فوقه دنيا وكما تصورت احوال القسم الجسمانى فكذلك لا بأس بالقياس الى ما
فوقه فكذلك ينبغى ان يتصور احوال القسم الروحانى الا انه لا يستمر الكلام بما يتأتى بالشئ الروحانى الا ان نقدم
مقدمة غير جسمية فلا بأس بها

لا الاسماء لا مضايقة فيها اذا لم نفسد المخ على السامع واذا تقرر ما وجب
تقرير جزء هذه الموجودات فانا نعود فنقول ان هذا العالم المشتمل الموجود [illegible]
وغير محتاجة الى مكان فان انقسامها اذا [illegible]
جسميته وانما عرض للاجسام ان
الانحطاط جزاء واما بالنهايات
فى الجهات الثلث واذا
وانا امثل هذا المعنى
الى الهواء واختلفا فيما يحيط
مضاعفة عما هى عليه ا

يضايق بعضها بعضا هذا المثال ممتنع فى باب اتصالها ما يتميز بعضها عن بعض فانا نورد له مثالا آخر
فنقول انا قد بينا كيف اشتمال الطبيعة على الاجسام وكيف اشتمال النفس على الطبيعة وكيف اشتمال
العقل على النفس وان بهذه المراتب ولو كثرت فليس ينظم بها مختلطا ومتاحدة بل لكل واحدة منها
حال غير حال الاخرى وان لم يكن جسمية ولا متصورة فان العقل يميز بينها لتميزها انفسها وان لم يكن
بهذا التميز مكانيا ولا جسميا واليقين فانك تجد لكل خرد من اجزاء البدن عدة قوى هى مجتمعة فيها القوة
الغاذية والقوة الهاضمة والقوة الماسكة والقوة الدافعة وليس ينظم بهذه القوى انها متحدة ولا
متصلة ولا ان بعضها يضيق مكان بعض وانها يعلم انها متميزة لانه قد يضعف بعضها ويقوى بعضها
بقصده الطبيب بالعلاج حتى يصلح فان كانت يذه الاحوال موجودة فكذلك يتصور الامر فى النفوس
المفارقة للابدان فى انها غير مختلطة ولا متاحدة ولا بضيقة بعضها على بعض وبهذا المثال كاف فيما
اردناه ولكن سنزيد السامع بيانا ومثيلا فنقول كما انك لو تصورت العالم اصغر فاصغر فانه يصير عليه جزء الخردة
كثرة عدد الاشخاص لكانت الطبيعة كافية لها مستقلة لاحاطتها وتدبيرها وتحريكها غير محتاجة الى زيادة
قوة لها ولو تصورت ايضا العالم اصغر مما هو جدا واقل عددا واشخاص يكثر جدا لكانت النفس التى تدبره الان
على ما كانت تدبره من غير ان تنقص او تتصل بزيادة فكذلك يتصور النفوس اذا فارقت الابدان و
اصبحت بها ويعرض فى هذا الموضع شك نحن نورده ثم نحله انشاء الله وهو ان سائل ان يسئل عن النفوس
المختلفة المقامات كيف تكون احوالها اذا كانت فى الابدان لان منها الشريرة ومنها الخيرة ودرجات
الخيرة بها متفاضلة وكذلك درجات الشريرة ونحن نورد لهذا الشك نظيرا او مثلا لتعرف به الفهم ثم
نحله انشاء الله فنقول اما حين ذكرنا امر الطبيعة والنفس والعقل ومثلنا احاطة بعضها ببعض واشتمال
بعضها على بعض وما الى [illegible]
[illegible] ان من شان كل مقام ومرتبة ان الاوساط ان يكون
[illegible] نسبة الى ما فوقه والى ما
[illegible] غير انية وجودة فقط
[illegible] الطبيعة لا علم لها
[illegible] مطلقة على النفس
[illegible] عند الباري
[illegible] العقل بما
[illegible] تقلب الى

ان تعلم صحة من اعطانا وكيف اعطانا اكثر من انها طلبت فاعطيت ولو لان وكيتها بما كانت غير مستقيمة
اعنى انها تكون متلبسة باليمنى فتحرك حركة مضطربة تحركنا المنلوج الذى يريد ان يتحرك مستقيما وعلى خط
مستقيم على غيره لكانت ابدا مصيبة فى كل ترويه وفكره ولكن ربما اتانا الخطأ فرجهتها لان جهة المنحنى
عليها كما بينا واذ قد تبين هذا فنقول ان يذه المقامات ايضا يذه سبيلها اعنى ان كل مقام منها بحسب نسبتها
الى ما فوقها غير مطلعة عليه لا عالمة به فانها بالنسبة الى ما تحتها فى محيطة به مطلعة عليه والمنحنى يأتى الكمال بحسب
استعداده واستحقاقه ومنزلته ولان كل مقام من مقامات الخيرة له نسبة ما يليه كما الى غيره فهو يلتذ بما
يتصل به من النفوس التى الى مثل مقامه لاجل المناسبة والمشاكلة ويلتذ الهم بنفسه وما حصل له من صورة الكمال
وما يستفيده بذلك من المنحنى والكون فى جوار الله تعالى وليس يضيره الا الشريرة ليس لها نسبة البتة الى ما يليه
من مقامه فانها الشريرة فهى تقاسى الخيرة ويضاد بعضها بعضا وهى على حالة صورتها التى هى كمالها فهى لذلك
متاذية بانفسها متاذ بعضها ببعض منقطع عنها الروح بالمنحنى لاجل انها غير قابلة ولا مستعدة ولا مستحقة
لقبوله فالعذاب متصل بها غير منقطع عنها تعود الى ذكر تلك السعادة التى اداها الى ما هى اليها فنقول انه قد صح
معاندتنا انه لا يجوز ان يكون لشىء من المراتب السفلى سعادة ليست للعليا بل السعادة التى للاسفل انما
مستفادة من الاعلى وهو كالظل منه وتلك السعادة هى هذا النظام محفوظ فى الاسفل انما فقد شوب فيجب لذلك
ان يعتقد ان جميع ما يجده البشر سعادة وكمنا هذه الابدان ملاسبين للطبيعة وكسبه لذة فى جميع
الحواس وفرح كل الجهات هى كلها نظائر الشىء مما هو على مثالنا لانه فيض من هناك وهو منه كما مثل تام محض
وان كان لا تصوره حق تصوره وكما انا معاشر الناس نطلع على احوال العدد وتعرف مقدار سعادتها التى
[illegible] فى انها تطلع على احوال و
[illegible] اذا نظرنا الان ونحن
[illegible] جنة فى بطون امهاتنا
[illegible] ذكرنا انفسنا هناك و
[illegible] التى هى الان
[illegible] سعادتنا ونافعة
[illegible] صار لها وجدانا فراشة
[illegible] مناسبة لاحوالنا وما
[illegible] يتة التى

عند تشوره وتصور بصورة اخرى امر شوقى الصورة الاولى الان النفس كميل لها من مقارنة
البدن صورة تلزمها بحيث اقتنته وكسبته ونسبته الى غيرها وكميل بهذه الاشياء على غيبة تصيرها
اما سعيدة واما شقية وقد كنا بينا ان للنفس العاقلة فعلا يخصها فى ذاتها وانه هو الذى يكملها ويسوقها
الى سعادتها وذكرنا ما هو وكيف هو فمتى عاقتها من فعلها هذا عائق فقد عاقتها عن سعادتها وفى فوتها
اياها حط لها عن مرتبتها وكسب ذلك الحط يكون شقاوة ورما كان ذلك الحط يسيرا لا يخرجها عن حد
السعادة ورما كان كثيرا يخرجها عنه لكن قد تبين ان الذى يفوتها عن سعادتها هو اكتسابها باكثر
والامور الخارجة عنها فان الامور الخارجة عنها انما تصل اليها بالحواس وبهذه التى تنتهى النفس اليها
ذكرنا ما فيها سلف وقلنا انها فاسدتان بنفسها والبدن متلاشيتان لان قوامها بالهيولى والصورة
الهيولانية على الشهوة والغضب فاذا ثارت الشهوة بالحواس وعاونها ركنة من خارج حركت النفس الى
التشاغل بلذات البدن من المطاعم والملابس والمناكح وما شبهها واذا ثار الغضب حركت النفس
ودعاتها الى الحقد والانتقام والى التشاغل بطلب الكرامة والغلبة والرياسة وحب الغلبة والتسلط وهذه
كلها اغلاط النفس ومعوقاتها عما يخصها مما ليس خارجا عنها وهى موهمة مزخرفة لاشياء لها من اجلها
انها من المكونات وتحت الزمان الذى حكينا عن فلاطن فيها انه لم يوهلها لاسم الوجود واذا لم تكن
موجودة فانى تستطيع لها بالحقيقة وهى تعطل النفس وتمنعها سعادتها وتجلى لها اشياء شبيهة وليست
بالصدد الذى يرى المرأة الجلوة الصقيلة فيمنعها كمالها والمصير الى سعادتها فان كان المستعمل
لهذه الشهوات راجعا الى عقله فيها اعنى انه يستعمل منها فى الامور قدر ما يقتضيه العقل وتقلقه
الشهوة التى هى فى الوقت وتميل ونحو ما ذكرنا من قبل انه يحط حطا يسيرا لا يخرجه عن حد السعادة لان
النفس الناطقة وليست
مستعلية على الشهوة والغضب وفى مرتبتها التى تشبه
وتقف عندها تحدد وترسم بحيث ما امرنا به
التة على العقل ومستخدمة له فى تحصيل
والجود وهذه الاشياء فتلك
لقة وعبقى فى ذلك البعد
ان فى المبحث الفلسفة
وانا مثلنا فيها مثل

الموموق

الموموق الذى يرخى عنه خناقه فيجد له راحة والكلام على تصحيح هذا الراى يخرج بنا من غرضنا من هذا
الكتاب فهو مسطور مشروح فى مواضعه فليوخذ منها انشاء الله وهذه المواضع التى مضت التى هى غير معتدة
لاكثر الناس هو راى الفلسفة وليس بحقيقتها العامة لانهم انما يعرفون الحس وما يلزمه عن الوهم فكل ما لا يصل الهم
من هذا الوجه لم يثبتوا اليه وحسبوه باطلا لانهم لا يرونها اذ كانت العين التى تصير بها هذه الاشياء ليست
موجودة لهم وبينهم وبين الحقائق حجب كثيفة من الحواس فهم يعدونها خرافات واهل الحقائق يرحمونهم كما يرحمون
العميان ولذلك وجب ان يدار ويرد والى المحسوسات كل ما خفى عليهم ويضرب لهم امثال لعلها ليسكنوا
اليها والاطرحوه وظنوه لاشئ وقد قال بعض الحكماء ان الجهال كل يحبون الذى هو بالحقيقة شئ لا لاشئ ويكرهون
الذى هو لاشئ شيئا وبهذا الكلام قريب من معنى كلام افلاطن الذى حكيناه فيما سلف لانك لا تزال متمسح من
لا طبيعة له فى العلم اذا اشير له الى شئ فرا المعقولات المجردة التى ليست فى مواد يقولون بهذه منعة المعدوم وبهذا
اذن لاشئ وبهذا غير موجود ولعمرى انه معدوم غير موجود فى الحواس لكنه تطلبونه فيها وليكنه موجود فى الوجود وليس بخلا
دواء اذ قد فقدنا ما به يرى الموجود حقا سوى انه ينبغى ان تعطف علينا كما تعطف على الاكه فانهم بضرب
الرياضات من الصبيان على العلم واحتمال انواع المكاره سنين موتا بيد الله تعالى الهم امكن ان يلقنوا التوحيد
تلقينا واكثر لا يصدق بالاعجاز يوتهم جسما عظيما على سرير عظيم لجندة وخدم ومن ان تقع نحن عن هذه الطبقة
اطلق على اسامى الصور الهيولانية وحقق معانيها فيد داخلا فى انها صفات المخلوق فتوى فان دعى تنزيه
مزهه الله تعالى قالوا فمنذ الان معدوم فذلك شئ تركهم ويستطيعون فهم والاخر جوا الى التعطيل فاعذر
جاروا فى عباده يعلم غيرهم وتميل جهدا طاقتهم اذا لم يكونوا معاندين وهو الغفور الرحيم

المسئلة الثالثة

فى البنوات الفصل الاول فى مراتب موجودات العالم وانقسال بعضها ببعض انه وان كان قصدنا الاول الكلام
على البنوات فانا لا نصل الى كمختها الا بعد ذكر مراتب الموجودات والكلام السارية فى جميعها التى نشات من قبل الواحد
الحق فاعطت كل مرتبة مستطيعها ودفعها قدر استحقا
ى ياد لذه المراتب وسمى
ن مرتبة ونسبناه الى ما هو
ذكر الموجود بها فينبغى ان
وجود بعضها ببعض
وما بجوان واحد
بالقسم الاول
هو السماء و
الحجرة بها د
الافلاك بما فيها فى الك

تركيبها وهيئتها بانه لا خلل ولا فرجة هناك هذا ايضا مشروح فى كتب الهيئة مبرهن عليه فهذا شك
ولا يكون فيه فرج واما اتصال الاجرام التى فى عالمنا هذا فمما يظنه قوم فرجا وخلاء الى البعد
فى قدر جامل وهذا ايضا ظاهر مشروح فى كتب السماع فاما اتصال الموجودات التى فوق الحركة السماوية
فيها حتى وحدتها واظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق فى جميعها حتى النقل الاخير كالنوع بالنوع
الاخير فصار كالشكل الواحد الذى ينتظم خرزا كثيرة على نظم بديع جميع جمعى جاء من الجميع عقد واحد تهلل الله
مزيد تبيينه والدلالة عليه بعونه الله تعالى ان اول اثر ظهر فى عالمنا هذا فى فوق المركز بعد امتزاج العناصر
الاول اثر حركة النفس النباتية وذلك انه تميز عن الجماد بالحركة والاغتذاء وللنبات فى قبول هذا
الاثر عرض كثير ومراتب مختلفة لا تكاد تنحصر الى ثلث مراتب وهى الادنى والوسطى والاخرى ليكون
الكلام عليه اظهر وان كان لكل مرتبة من هذه المراتب عرض كثير وبين المرتبة الاولى والوسطى مراتب
كثيرة لا نعنى بهذا التدبير بل كيفما ان فتشرح ما قصدنا الله من اظهار هذا المعنى اللطيف فنقول ان اول
مرتبة النبات فى قبول هذا الاثر الشريف هو ما لم يخرج من الارض ولم يحتج الى بزر ولم يحفظ نوعه بنوع
كانواع الحشائش وذلك انه فى فوق الجماد والعرق بينهما هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة
فى قبول اثر النفس ولا نزال هذا الاثر يقوى فى نبات اخر يليه فى الشرف الى ان يصير له من القوة فى
الحركة الى ان يتوزع ويسبط ويتشعب ويحفظ نوعه بالبزر ويظهر فيه اثر الحكمة اكثر فاكثر ظهورا
الاول ولا نزال هذا المعنى يزداد فى شئ بعد شئ ظهورا الى ان يصير الى الشجر الذى له ساق وورق
وبزر يحفظ نوعه به وخواش يصونه بها بحسب حاجته اليها وهذا هو الوسط من المنازل الثلثة الا ان
هذه المرتبة متصلة بما قبله وما بعده فى فرقة وما كان من الشجر عاصى الجبال وفى البرارى المنقطعة وسفح
العناصى وحزائر البحار لا يحتاج الى عرس تنبت لذاته وان كان يحفظ نوعه بالبزر وهو يقبل الحركة
بطئ النشوء ثم يتدرج من هذه [illegible] النشوء ويظهر اثر فضله على ما دونه حتى ينتهى الى الاشجار
الكريمة التى تحتاج الى عرس [illegible] والهواء والاعتدال فى مزاجها والهيئة
منها التى يحفظ بها نوع [illegible] نتاج والتيقن والعجب وبنائها
ويتدرج فى قبول هذا [illegible] والتحنى فاذا انتهى الى ذلك صار
فى الافق الاعلى [illegible] ة النبات وقبلها
صورة الحيوان [illegible] فرسية قوية من الحيوان
وهى بهيئة كريمة [illegible] صبح ليتم حلة وبهجة السعادة
فى الحيوان والحيوان [illegible] فى فرح الحيوان فان فرحت

لدام

لدانه تلف وليس كذلك صائرا الاستجار لان لو تبدء اواحدا وهو الاصل الثابت فى الارض فادام ذلك الاصل
ثابتا على حاله لم يعرض لدانه فهوم ما فى الحيوة ودون النخل الذى يسمى طلعا وبريئ النخلة شبيه الراكب نجود
الحيوان وقد احصيت نخل خصاص اخر كثيرة تشابه بها الحيوان ليس هذا موضع احصائها والى هذا المعنى يتوجه
قول النبى صلعم اكرموا عمتكم النخل فانها خلقت من بقية طين ادم عم فقد تبين بهذا النخلة غاية الموضع النبات
ان يبلغه وصار فى افق الحيوان وبهذه المرتبة الاخيرة فى النبات وان كانت غاية شرفه فانها اول افق الحيوان
وهى دون مراتبه واخسها وذلك ان اول ما يرتقى النبات من منزلته الاخيرة وبتميز فى مرتبته الاولى الحيوان منقطع
فى الارض ولا يحتاج الى نبات العرق فيها بل يحصل له فى التصرف فى الحركة الاختيارية وهذه المرتبة الاولى من الحيوانية
ضعيفة لضعف اثر الحس فيها واما يظهر فيها بجهة واحدة اعنى حسا واحدا وهو الحس العام الذى يتبقى به احس اللمس و
ذلك كالصدف وانواع المحازون والذى شاكل الانهار وسيف البحار واما معرف حيوانيته وعلمه انه ذو
حس واحد فلان الشان اسهل من موضوعه بسرعة وعلى عجلة وخفة فارق موضعه واستجاب للاخذ وان اخذ بطئ
وعلى ترتيب لزم موضعه وتمسك به وذلك لانه يحس بان لا مساس به اخذة فيصعب حينئذ به بتوانه لزم مكانه
لتشبثه به وهو ضعيف عن التنقل وان كان قد تقبل من الارض وصارت له حيوة مالا نه فى الافق القريب من
النبات وقد مناسبة منضم فيتبقى عن هذه المرتبة الى ان ينتقل ويتحرك ويقوى قوة الحس ونظر اثر النفس
فينتقل ويلتمس منافعه ويصير له حسان كالدود وكثير من الزواحف والدبيبة ثم يرتقى عن هذه الرتبة ايضا ويقوى
اثر النفس فيه الى ان يصير منه الحيوان الذى له اربع حواس كالخلد وما شبهه ثم يرتقى من ذلك الى ان يصير له من حس
البصر شئ ضعيف كالنمل والنحل والحيوان الذى على هيئته شبيه بالحرف وليست له اجفان ولا يستبصر احدا قدام
يقوى فى ذلك الى ان يصير منه الحيوان الكامل فى الحواس الخمس وهى مع ذلك متفاوتة المراتب فمنها البليدة
الجافية الحواس ومنها الزكية اللطيفة التى يستجيب لك اديب وتميل الامرد الهزيز ويستقيد بعقول اثر المنطق
والتميز كالفرس من البهايم والبازى من الطير ثم يقرب من [illegible] ويصير فى افقه الاعلى فى اول مرتبة
الانسان وهذه الرتبة وان كانت شريفة [illegible] وافضلها فهى دنية حسيسة
بعيدة من مرتبة الانسان وهى مراتب [illegible] ت الانسانية وليس بينها
وبينها الا البهيمة الدنيا ان كان دونه [illegible] منه مزية التميز الشخ
الدين وتناسبت حالته [illegible] عارف ويقوى فيه
اثر النفس ويقبل التاد [illegible] ادونه مرتبت
البهايم فهو جنيس فى [illegible] الانسانية
وهى نهاية افق البهيمية [illegible] والزرع فان

بقوله وهاهيضه كما علة الثلثة الاركان الاخر فاجل انه يستعد لان ينهضم فاذا انهضم صار غذاء تاما و
لكن فضلة كتلك الاخر ونوع اخر من الاعتبار العلم بمون الحرارة والبيس صار يطبخ النار والكبد يمون الحرارة
والرطوبة وهو يطبخ الهواء والدماغ يمون البرد والرطوبة وهو يطبخ الماء والعضل يمون البرد وليس
وهي تطبخ الارض وكان بهذه الاصول الاربعة دلائل تلك الاربعة وتلك قد ذكرنا فيما مضى الآيات في العالم الكبير فان
الرطوبات التي تخرج من العين والفم تجري مجرى العيون في الارض وكذا في البدن تجري مجرى الشعاب والعروق تجري مجرى
المطر فما عرق البدن فان كبارها يجري مجرى الادوية وصغارها يجري مجرى الانهار والجداول واما البعض
فهو جار مجرى النبات والحيوان الذي يتولد في ظاهر البدن يجري مجرى حيوان البر والذي يتولد في باطنه يجري
مجرى حيوان البحر ونصف البدن المقدم الذي فيه الوجه يجري مجرى العالم الذي فيه البدن ونصفه المؤخر
الذي فيه العقب يجري مجرى الخراب الذي فيه البراري فاما العين ففي مجرى كوكب يناظرها وشعاعها وطبقات
العين يجري مجرى افلاك الكواكب وكيموث في البدن جميع ما يحدث في العالم من الرياح والزلازل والطوفان وارجفة
اعني العطاس والزكام والحميات وغيرها من عوارض البدن ثم ان في البدن ما يتركب من غذائه ويطبخ ويسكن
بنية كالعقب ومنه ما يسكن بنية ويطبخ كالاذن ومنه ما يتحرك بالقهر وبالعرض وبالاختيار كسائر الاعضاء
والاجزاء فاما ما يقتضي من البدن بالهضم الاشي عشر والكواكب السبعة لما فيه من طبايعها وامتزاجها فقد ذكره المجوس
واستقصوه واما شكل البدن كله وما كان يجري استدارته بشبه العالم الكبير وسيركه فيشرح هذا الشكل
فضلا على جميع الاشكال وذلك بعد ما يأتي بمقدمة الا وهو ذلك ان المتقدم من جميع بدن الانسان هو الرأس
الذي خلق مستديرا وهو تام كامل في الحواس الخمس وفيه يظهر اثار الانسانية من التمييز والفهم والذكر والحفظة
جميع قوى النفس لانه لو افرد خلقة ولم يوصل بسائر اجزاء البدن لامتد حيوة مدة طويلة ولعرفت له الآفات
الكثيرة في الزمان اليسير وذلك لحاجته الى الاستقاء والسعي وتناول الحاجات ودفع الاذيات وليس يتم له ذلك
الا بالحركة والحركة المستديرة كوحاجاته تكون بالتدر[illegible] للملاقات مالا خفاء به وهو مع ذلك
محتاج الى حرارة تحفظ عليه عند الاخلاء
يكون في الوسط كالمركز لتنتشر الى
يطبع الاغذية فلو جعلت تلك
الحرارة اذا جاوزت
ولو جعل لها منافذ لو
ان تبعد هذه الحرارة و
وهي الشريانات التي

الفصل الثاني في ان الانسان عالم صغير

فان الانسان عالم صغير
وقواه متصلة ذلك الاتصال وفيه جميع ما في العالم الكبير من الاسطقسات الاربع ومثال من المعدن والخراب
واشباه من البر والبحر والجبال ونظائر من النبات والحيوان وكانه مختصر من جميع ما مولف من الكل فيه عضه
ظاهر بين وبعضه خفي فاما عض وكمن نور من ذلك جلا بعد ما يطلع منه المقابل وجد الحكمة والاستقصاء سبيلا وتيسر
الى الغرض المقصود بهذه الابواب من شرح ما يكتب النبات وللان نذ استقصاء ما يجب احداث هذه الكتاب
كيتوجه الى الاستقاء فجميع هذا الكتاب
فاول وللان زمانا ليس يتسع له فاقول انه لما كان
الانسان مركبا من كذا
فيه الحلاقة سريعا اعني ان الجزء من الماء
والنار ظاهر شفافا
وكذلك حال الاجزاء التي كانت
بحري النار
نار البرد والـ
من جميع
من الجبل

يزد

هناك فى مسافة طويلة وقد تنفق بعض سوء بها فجعل فى القلب حرارة ازيد فصيل الى الدماغ منها قدر الحاجة و
الكفاية بلعظ مزاجه ولما زيدت هذه الحرارة احدثت فصل فيها بخارا دخانيا مرجوبها القلب بخارا دخانيا فاتح
الرئة فى تنفس عنها ابدا بانفاخ البخار الدخانى ويجلب لها الهواء الموافق لها الذى سقى ضه فلذلك خلقت الرئة
والة النفس لترويح الحرارة وتخذيها فى ساير البقاء، ولما احتاج الى الغذاء الموافق لرد العوض عما تحلل
منه بالحرارة خلقت له الات الغذاء وقوابعه وما يخدمه فى جميع ذلك من الرجلين للسعى الى الموثر والهرب
من المكروه واليدين لتناول المنافع ودفع المضار وجميع ما يتبع ذلك من كتاب منافع الاعضاء من عجلها ودقيقها
ظاهرها وباطنها التى دلت على حكمة بالغة وقدرة تامة ونظر فاضل وصنع لطيف وبهذا القدر من الكلام كاف
فى بيان الانسان عالم صغير واذ قد ظهر ذلك فقد ظهر ان قواه منقسمة كما قلنا لها فى العالم الكبير وانها ترتيبه
ترد فى عبارتها الى قسمين كما قلنا فى ذلك لان بين هذين القسمين تباين احوال هذه القوى لان ذلك غرضنا
ومقصودنا الاول وان كنا لم نفصل له لا بعد ما قدمناه ونقول ذلك بتاييد ذى الجود والقدرة ومشيته

الفصل الثالث فى كيفية ارتقاء الحواس الخمس الى القوة المشتركة وهى التى فوقها قد قلنا فيما تقدم ان الحواس
الخمس جميعا مشتركة جامعا لجميعها وقولنا فى ذاته ولولا ذلك لتعرفت علوم الحواس ولم يكن لها ما يؤوى اليها
ولما يحفظها بعد ان يزول اثارها ونقول الان ان النفس لما تحركت المنسوبة الى السفل عما كان بناء لم يمكن ممكنا
فى الجسم المركب على جفاء وغلظة ان تقبل بالنفس عما لطفها وبعدها من الجوهر الا بوسائط متلطفة فيها الجسم
اولا فاولا حتى ينتهى الى غاية ما يمكنه ان ينتهى اليه وهو مركب ثم كيفوقوى النفس ولانا ولا حتى ينتهى الى غاية ما
يمكنه ان ينتهى اليه فى ممكن ان يقع بينهما الاتصال الذى يصير احدهما قابلا اثر من الاخر ومثال ذلك ان العوة اذا
لطفت الغذاء بالهضم وحصل منه فى العقب دم رقيق لطيف ما امكن من الغذاء واعادت الحرارة التى فى العقب
عليه فزادته تلطيفا واجرته فى العروق الجوف التى تسمى شريانات وهو اللطف ما يكون من الدم وحصل منه فى
العرق الاجوف الذى يرتقى [illegible] الماء فى الانابيب يعنى انه يبقى فى فضاها فلذلك تحقق
فيه بان يملاه وذلك الد[illegible] يحصل فى فضاء العرق الاجوف الخا[illegible]
من الدم كلما ارتفع لطف [illegible] عروق كثيرة مبثثة بالشوة
الدقة ويتوقى فى ا[illegible] نه ما يسمر وحاد وكيف يضاف
بهذا الروح وبها [illegible] الهم وتنبسط الطبقة
ج من العرق [illegible] من السابات فيها بعضه
الجوهر الفكرى [illegible] ه ولطف جدا فيكون
بها البصر وم[illegible] من الحواس الخمس الذى

تابع منه

تلك اليه لانصالها به ومثال ذلك ان الانسان انما ارتقى فصار قوة العمل الى قوة التخيل وارتقى من قوة التخيل الى قوة الفكر
ومن قوة الفكر الى ادراك حقايق الامور المتحدة العقل وذلك ان هذه القوى متصلة اتصالا رعصانيا كالبناء فما مضى
فربما عرض لها من قوة قبول بعضها من بعض الآثار ان تنكس في بعض الاحوال حتى منحطة كما تصاعدت على سبيل الفيض
فيؤثر حينئذ العقل في القوة الفكرية ويؤثر الفكرية في القوة المتخيلة ويؤثر المتخيلة في الحس فيرى
الانسان امثلة الامور المعقولة اعني حقايق الاشياء ومبادئها وسببها كانها خارجة عنه وكانها برأي العين يسمعها
باذنه وكان الذي يرى امثلة الاشياء المحسوسة في القوة المتخيلة ويظن انه يراها من خارج وربما كانت صحيحة مشاهدة
منذرة بالمغائب وربما الى الامور باعيانها حرفا بحرفا وربما كانت محتاجة الى تأويل وذلك للامور تعرض
ويطول بذكرها الكتاب كذلك حال هذا المستعقط اذا استغرقته هذه القوة العالية اخذته عن المحسوسات حتى
كانه غايب عنها في هذه القوة المتخيلة مالك حذر الهامن ان يكاشفه ويسمع مالا يشك فيه ولان تلك الامور مستبهما
وما بينها واحد لانها حاضرة معا فالامور لا كثرة له فيشاهد كل شيء مما بينها فاذا اخبر بها كانت صحيحة واذا قابل
بها اهل الحقايق من العلم كانت موافقة لان المبادي والعلل من نقطة واحدة فكذلك الخواتيم والمصاير فاذا اخبر
بها من وصل اليها من اهل التفلسف اتفق رايا بها وصدق احدهما الاخر بالضرورة وبادر النيلسوف الى قبول
ما يأتي به اكثر من مبادرة كل احد لانها متفقان في تلك الحقايق الا ان الفرق بينهما ان احدهما ارتقى من اسفل والاخر
انحط من عال وكان الملك فيلسوفا بالسليقة والنبوة واحدة ولكنها بالاضافة الى من ثم النواميس صعودا وبالاضافة
الى من ثم السحر يسمى هبوطا كذلك الحال في تلك الحقايق والشاهد على ذلك ان من يرتقي اليها وعند من يحط اليه الا ان تلك
الحقايق اذا انحطت لم تكن بد من ان تتصيغ بصيغ هيولانية لاجل القوة المتخيلة كما ان الانسان اذا ارتقت الى العقل
اذا ارتقت الى العقل قبضها وسلخ فيها الصورة التي كانت لها كذلك الامور العقلية اذا انحطت الى القوة
المتخيلة ركبها والبسها صورة هيولانية على ما تقدم لها فاذا شاهد الانسان هذه الحالة ولاحظ تلك الامور لم يشك
في صحتها وخصوصا اذا عرفت بها انها هي الامور التي كانت تظلها بالحركة والروية وهي لان وكانها اذا
اصابته بالروية لم يخلص فيها كذلك [illegible] نقطة ايهاما لم يشك فيها وهذه رتبة واسعة العرض متفاوتة
فيها درج الانبياء عليهم السلام [illegible] وكان فيه عموض فيحوم لهم منه ما يلوح وكانه
عليه ستر ومن دونه حجاب
غيرانا فيها ربما والشيء
من المبدأ والمعاد
وهزيلا مثال
وباخذ منهم بعض
على يقين

ومن

ومن كان في طبقته وكذلك كان كيفن به ذوي الاحلام والفهم من العرب لكن ليعم به جفاة الاعراب والبهم من الناس لان
العلم يجري مع الفطن مجرى القوة من البدن اذ كان كالكمال واحد منها وبقاؤه هو فيما يقيم ذاته ويتم صورته ويزيد في قوته
وكان البدن الضعيف اذا اكثر غذاؤه او كانت كيفيته قوية لم يحتمله ولم يهضمه وصار وبالا عليه واعتل منه و
ربما كان سبب هلاكه فكذلك حال النفس فيما يلقى اليها من العلوم وقد ذكرنا حال التدريج وكيف ينبغي ان يكون في مقدار
العلوم ليكون تدريجا فيشبهها جاء به الطفل من رتبة ركبه بالبين الى ثم البرطاء اهل وفي مان طويل ولو جمع بمثل الافيئة
الغليظة لكان بسبب ثقله وهذا المقدار كاف فيما اردنا بيانه فلنتقدم على ذلك واعد هذا الفصل الخامس فان العقل
ملك مطاع بالطبع ان الرتبة التي تحصل بها العقل من اعلى المراتب اذ كان جميع المبدعات دونه بمحاجة الله وهو الذي
يليه بلا بضاعة وان كان بعضها لاجل بعده عنه وقلة حظه منه يتردد عليه وعلى ذلك فانه لا محالة يخضع له اذا ظهر
له ادنى ظهور مثله كمثل الملك الذي يحجب عن بعض عبيده ويطلع عليهم رجب لا يرونه فاذا خافوا امره واجروا الى
بعض ما ينهى عنه فانا ذلك لانهم لا يرونه ولا يعلمون انه يراهم فان حسوا به او في احساس يقتضي ان هذه بوه طبعا
ويظهر هذا المعنى ظهورا كثيرا بينا في البهايم فانها تحذر الانسان وهذا بالطبع ويتبع الغيرة الكثيرة الاعم الواحد
وربما كانت قوة واحدة منها تربي على قوى كثيرة باضافة مضافة وكذلك حالها في عظم الاجسام والكبرة و
البطش وعلى هذا الجرى حال الناس بعضهم مع بعض فان عامتهم اذا وجدوا بينهم واحدا اكثر حظا من العقل فانهم يخضعون له
ويخضعون له ويتبعونه منقادين مستسلمين كشتة البهايم اذا الطبيعة واحدة بعينها وكذلك يفعل اوايل العلماء
بمن فوقهم فان العقل من الطاعة والانقياد وشرة التهيب والقوة بذا الامر الطبيعي ربما يظن بواحد من الناس اكثر مما فيه
من العقل فينقاد له وربما اوهم الشرير ومن يحب الترأس والغلبة ويؤثر التسلط والكرامة على غيره استحق في
اوايل امره العقل بتصنع شديد وفي مدة طويلة فيتم له ما يريد فقد بان ما اردنا بيانه من مراتب العقل والله الموفق للصواب
بالطبع وان جميع من دونه يخدمه ويعبده فيعبد به لانه طبيعي غير متصنع له فما مضى وما يقع من جهة الاتفاق
او البخت فليس مما نحن فيه بشيء وله موضع آخر ان اتفق ذلك
ان من شاء بالانبياء عليهم السلام [illegible]
دينق دون له بالطبع
الا ولاد وهم
المحتشد بسباع الس
الحيوان لمن له رتبة
كانت برا هينه تبتدئ
بعرض شيء جميع الاشياء
اذا كان لذلك الغرض

كان الانسان مطبوعا على امر من الامور فيكلف نفسه حتى يكاد يزهقها وبقع له اذا صادق وهذا من عجيب ما يلقى الانسان ويسمى معجبا لانه يكون جبانا فيظهر الشجاعة وقحا فيظهر الحياء وبخيلا فيرى السماحة وظلوما فيتكلف النصفة وهذا كثير واما قصدنا ذكره ما هو مطبوع بالطبع ويجرى الانسان عليه بغير تكلف حتى يسبق له وقد بقينا ما اردنا من ذلك بحول الله ومشيته **الفصل السادس** في ان رؤيا الصادق وانه جزء من النبوة ليس تتعذر الوقوف على ان المنام الصادق جزء من النبوة حامت حوله من اهل النقل فيما سلف وحركتها الذاتية بعد ان تذكر ما النوم وما سببه فنقول ان النوم بالحقيقة هو تعطيل النفس الات الحواس اجماليا واما وجب هذا الاجمام فيها لانها الات جسمانية وصور في هيولى فيعرض لها من الكلال والفتور بكثرة الاستعمال ما يعرض لجميع الاجسام فيضطر فيها الى الاراحة ليعود جاهزا وليتلافى الطبيعة في تلك الحال ما عرض لها من نقص خلل فيتدرك ومثال ذلك ان العين اذا استعملت بالنظر فانها تتم وفعلها بالروح المتهذب في الشرايين التي تنبت بطون الدماغ وهو مالى العصبة المجوفة المنتشرة الى بقيتي العين وهو مزاج اللطف بحيث يتمثل منه ذاك الشيء فيطبعت العين ويخرج معه الشعاع بالقوة التي يتبعه ويتكمل بالضوء الذي يصاد فه في خارج العين في الهواء من المتصل المحيز غيرا فيقبل من صور الاشياء التي حصلت في الجرم المصقول من ناظر العين ما يسمى رؤية وبصرا فاذا اكمل ذلك الروح المتهذب الصافي باجمعه تجرد الكدر منه والغليظ ولذلك يحس الانسان في تلك الحال بالم يعرض في عينه فلا يدري شبها بارمد في الخشونة لان مثل العين في تلك الحال مثل حوض فيه ماء صاف رائق فخرج من منفذه اولا فاولا فلم تعط الكدر فان بعد ذلك المنفذ وشح الماء واخرج امره على استقامة وانصب وفي ماء الحوض وكذلك حال العين اذا في الروح الصافي فيها وجرى له بعد فتها ويطبق جفنها الى ان يستجم فيها من الروح الصافي ما يكون سببا لبصارها ولا يزال بهذه الحال متداولة للعين ما دام امرها جاريا على المجرى الطبيعي واذا كان ذلك كذلك فالاجمام واجب في العين وسائر الحواس وان كان في العين اوجب وبهذا الاجمام هو النوم فاما

منتقل ان النفس تملك احوالها التي بتعطل فيها الحواس

لا تهتدأ فرأيه كرة فاذا لم كتبة

الحافظة التي سميناها ا

بعضها على بعض وهو

لو رد عليها بن ان

كما العقل ول

فان كان به

كان ما ر

يكون مستعد

ولا عند المتعلم ولكن عاد اك لو لم يرالانسان ذ عمره الا منامًا واحدًا لوجب ان يتنبه منه على فعل النفس وان تستفيد بها ولو ادنى شعور وتعلم منها ما لو اشير له الى سعادتها وما يعرض لها من الخلود والنعيم فيه وسكن اليه وعلم علمه ونحن نسئل الله سبحانه التوفيق والعصمة والهداية الى الصراط المستقيم انه خير مسئول واكرم مدعو

في الفرق بين النبوة والكهانة وينبغي ان نذكر حقيقة الكهانة ليتبين الفرق بينها وبين النبوة فنقول ان هذه القوة من قوى النفس لكثرة ما يظهر منها اوقات الانبياء عليهم السلام وقبل ورودهم وذلك ان الفكر اذا اخذ يتشكل بشكل ما يتم به جرت في العالم امر عظيم او يكمل بامر كبير عرض بين ايدينا او ذلك الشكل واخره الذي هو غاية تمامه في الارض احداث شيء ما يريد ان يتم وكلها كون غير تامة لان سببها اية غير تام فاذا استكمل ذلك الشكل في الفلك وصار الى غايته فتم به في العالم ما يقتضيه ذلك الشكل وانما يكون ذلك في ساعة وقتية من ازمان لسرعة تنقل الاكوار في الفلك لكثرة حركاتها المختلفة فتصير تلك القوة التي توجهت ذلك الشكل في شخص او شخصين او ثلثة وتكون قد تشبت ذلك الشخص تلك القوة وبسطوة فيه على التمام والكمال فاما من قرب في ذلك الشكل ولم يستوفه لتغير الحركة فانه يكون ناقص القوة بحسب بعده من الشكل ولذلك كون النبوة اكثر ما يظهر في الزمان الطويل لشخص واحد وربما عرض في بعض الازمنة ان يوحى الى شخص او ثلثة وربما اجتمعوا في مدينة وربما تفرقوا في عدة مدن كما يتفق ذلك في العامة والنظر الالهي لكافة الناس فاذا ظهرت النبوة التي بها فقد ذلك الشكل الذي يتبين ذلك وقصور تلك القوى التي تعدت وتاخرت عنه وعجزها وتفقها عن ذلك التمام ولذلك لم يكن ما يظهر من ذلك في زمان كثير من جنس ما يظهر في يسير من زمان يتم فيه ومن نوع ما يتحقق به وفي ذلك المنهج وعلى تلك الطريقة وقد تنبه المتكلمون في زماننا هذا على ما ذكرناه فقالوا ان الله سبحانه وتعالى جعل لكل قوم من بني ما يتم من حين ما يرون الفضل فيه والبراعة والبهر والتعجز الذي لا يطيقه احد ولا في فهمهم شكله ليكون ابهر لحجته واوكد للامته واجدر ان لا يقول الناس حينئذ ما لا نعرف منه شيئا ولو عرفنا منه ما نعرفه لاتينا بمثله هذا المعنى الذي في صناعة المتكلمين وان كان صحيحا فانما هو لعلم بما ذكرناه وكانما حملوا به وراوا ظله ثم نفوذ الى صفة الكلام فنقول ان جسم هذه القوة اذا جسى من نفسه تحرك لها بالارادة ليكلمها وهي ذ نفسها ما دة

فرعلى ما تجرى بجرى انفعال و

وازنة عليه فرغ منه الحكم

نة على لسانه فرجا حدة

ما فاذا عرض هذا

ن حتة فيستقل

بغير ان يتصور

ما قدر قوتهم لا ش

الا لها وعلى حسن حال

ما اعطوه فان ان

يعرف فضله وحده

آمنوا فيما بعد وحسن اسلامهم وثبتوا على الوفاء وفاتهم **الفصل الثامن** في الفرق بين النبي المرسل وغير
المرسل بخصال كثيرة احدها ان المرسل مناجى بكسر الجيم اما بان يسمع باذنه ويعيه بحيث يتيقظ على حسب ما ذكرنا
من كيفية ذلك فيما تقدم وامكانه هذا اذا قلنا بما يكون من احوال الوحي لان ذلك ليس الغاية عليه من فوق ابدا
من قوة المميزة اعني العقل فاشرف منه وبلغ من قوة اثر ذلك ان ما دون هذه القوة الى حيث انتهى الى اقصى قواه من
السفل وهي التي في الحيوان الذي حس البصر وحس السمع وما بجهة اخرى دون ذلك وهي ان يسمع ولا يبصر فيصير
كانه من وراء حجاب كما قال الله عز وجل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي
سمع ذلك الوحي وجدوه قليله رديئة ثم تجوسكون يقع منه اليقين وفي كلتي الحالتين يؤمر بحمل الناس الذين هم ابناء
جنسه على الطريقة المثلى التي تؤديهم الى صراط الله المستقيم وتادبهم بالاداب التي تحرق من نفوسهم مجرى الطبيب
من الحيوان تسلم نفوسهم من الجهل وعلمهم من الخطأ وسيهم من الضلال وتؤدبهم الى الشريعة التي سبقت لشريعة
الماء على الطريق اليها فان العرب تسمي الطريق الى الماء شريعة فهو صلح لذلك الامر مطيع يركب فيه كل من يقوى له
ويستهين فيه بالموت وانواع الشدايد ويحتمل فيه بلاذ والمكاره وهذا الانسان من خاصيته ان يكون
له قوة عظيمة من الاقناع بالكلام وتاييد عظيم من قوة كل انسان الى رايه وصرف الخواطر الى ما يورده على الاسماع
باقنا عاته وله قدرة على ضرب الامثال واراءة تلك الحقايق التي هي مقررة عنده في معارف مخيلته وتشبيهات
علائمه ثم انه كيفي بنيف وار بعين خصلة من الفضائل ويجمع فيه ويتميز بها عن غيره ولا يكون مجتمعة في سواه و
نحن نعدها بمشيئة الله تعالى اذا تكلمنا في سيرة الانبياء واخلاقهم فاما النبي غير المرسل فانما يلوح له ما يلوح من خوافق
الامور ويتجلى له في الافق الذي ينتهي اليه ما يكون فيضا عليه من فوق ولا يكون مرخيا له ارسال بتقليح التدريج
ولا يكون مامورا بامر يحمله ولا يبلغ من قوته فيما يلوح له من الامور ان يجاوز بالقوة الفكرية ويتادى الى الحيا ليته
وما يليها الا انه ربما خوطب بالسمعة ويسمع مناجاة وهذا الانسان شريف جدا من بين الناس مخصوص بفيض يابته
من الحق فهو سعيد بغاية مستقبرة امره فان دعى انسانا الى رايه فيصدا حسب شغفه الناس بعضهم على بعض وايثار
بعضهم مصلحة بعض لاعلانه حتى
سعدنا فيما بعد منها عشرة
وهي القوة الغايضة عليه من
الفصل التاسع في
يأتي المعقل ما ان
وكل واحد من
لها وانما عرض
وهنا ما هو
البصر والس
الذي يوجد

صورة

صورة السمع والبصر صار فيه الحيوان الشريف الذي شرحنا طبع صوره ما شرحناه فيما سلف وانما صار هذان الحسان
شريفين لانهما اسبط واقل مخالطة للهيولى وذلك انهما يقبلان صور الامور غير مستحقة لانها فانما تلك
الصور الا من قرفانها لاقبيل لاثرا لاخالطة وممازجة وستحالة هيولانية واذا كانت صور الحقايق التي الموضوع
من فوق غير ملابسة شيئ من الهيولى لم يحتج ذحس السمع والبصر الا ان يقبلها بنوع من الانواع
ولا بجهة من الجهات وعلى ان تلك الحاسة البسيطة الشريفة اذا انتهت الى السمع والبصر صار فاضل للهيولى وذلك
يظهر في موضع منها ولم يكن بعد ذلك ان يتجاوزهما الى كيفية اخرى لان في ذلك خروج من ذات الى ذات
تبين ان اصناف الوحي بحسب قوة النفس الانسانية ومراتبها التي هي افق الحيوان البهيمي القريب من ذات الانسان و
افقها ما شملت عليه النفس تجاهها الباقية كلها ثم ما شملت عليه بعضها الى ان ينتهي الى ما يقبل بالقوة واحدة فرقا ما وبالله
التوفيق

في الفرق بين المرسل وغيره

فانه حق جدا عند العوام من الناس ومن اشبههم من غير الخصوص فلذلك يجب ان نذكره شيئا ما يقتضي هذا
الكتاب ليكون تاما بريئ غير اطالة فنقول ان النبي هو المميز بالرتبة التي شرحناها وما بعدها على التي ذكرناها من
جميع الناس وهو غير محتاج الى تعاطي ما يتعاطاه اهل الحاجات الى الملاذ والشهوات والاستهتار بها انصرافه
عن جميع ذلك الى امور هو بها آنس واليها اسكن واما المتنبي فهو بالضد منه لانه ملتبس بما هو عليه من الامور التي
زهد فيها ذاك وليس يلوس ظهور ذلك عليه انقضاحه بلانه اياه يطلب وحوله يروغان كان ما يلتبسه
مالا او كرامة او رغبة في نكح او مطعم وتشف وغير ذلك وشك ان يظهر عليه ولم يطلب ان يعرف به و
يتهتك فيه فالذي اراك فان مبادي امره ربما شرع [illegible] في الاغبياء لاسيما ان انضاف الى ذلك فهم خبيث
وتنهد واقتدار وفضل وسماحة يستميلهم بها ومخاريق مزخرفة ونيرنجات يشغل بها عقول
اهل الغفلة الى ان يسأل عن شئ من الحقايق او يهتم [illegible] ينتظر الوقوف على فرجته
الانبياء وعليهم السلام من الوحي والعقل و
بعد الفاظه محفوظة مسطورة
ما كتب الانبياء عليهم
مطابقة لحقايق
يضطرب ولا يافق
الله تعالى وحده فاضطر
من الاختصار والدلا
التزمناه
تعالى

۱۰۴